

Christian Delacampagne

Historia de la filosofía en el siglo XX

Título original: *Histoire de la philosophie au XXe siècle*

Avda. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona
rba-libros@rba.es / www.rbalibros.com

Primera edición: junio de 2011

REF.: ONFI420
ISBN: 978-84-9006-040-7
DEPÓSITO LEGAL: B.21.322-2011.
Composición: Víctor Igual, S.L.
Impreso por: Novagrafik

EN MEMORIA DE MI PADRE
Y DE NUESTRA CONVERSACIÓN INTERRUMPIDA
EL 24 DE OCTUBRE DE 1991.

CONTENIDO

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Al leer la traducción española de mi libro, no puedo evitar sorprenderme de que, en esta investigación que pretende abarcar el conjunto de la filosofía occidental desde hace cien años, no figure ningún filósofo contemporáneo de origen español o latinoamericano.

Esta extraña «laguna», sin embargo, no revela ignorancia u olvido. Hace un cuarto de siglo que España se ha convertido, en cierta medida, en mi segunda patria. He vivido y trabajado en ella durante numerosos años, y una parte de mi vida le está fielmente vinculada. Deseo pues decir claramente que no pertenezco a aquellos que subestiman la importancia, la riqueza o la originalidad de la cultura española.

No desconozco tampoco la vitalidad de las culturas latinoamericanas del siglo XX, ni la amplitud de su contribución a la investigación en filosofía, en psicoanálisis y en las distintas ciencias sociales.

La «laguna» en cuestión se explica, de hecho, por otra razón: una razón que apunta al proyecto mismo que ha dirigido mi trabajo, así como a la estructura de conjunto que ese proyecto me obligaba a adoptar para componer mi libro.

Mi proyecto no era escribir un diccionario, una enciclopedia, una especie de «catálogo» de los filósofos o de las grandes filosofías de nuestro siglo. Otros lo han hecho o lo harán. Mi proyecto —que me atrevo a creer, en un cierto sentido, más original—era hacer aparecer, por una parte, las principales mutaciones que han afectado en profundidad al campo de la filosofía contemporánea y, por otra parte, mostrar que para comprender bien las mencionadas mutaciones era necesario situarlas en relación con el horizonte de la historia real—económica, social, política y cultural—del siglo XX.

En definitiva, lejos de aproximarse a un «inventario», mi trabajo debía basarse en elecciones, en la fijación de prioridades, en la selección de algunos de los «campos teóricos» más particularmen-

te significativos—con el riesgo, evidentemente, de tener que dejar en la sombra gran cantidad de autores que, por notables que hubieran sido, no habían aportado ninguna contribución notable a la transformación de esos «campos teóricos».

La única pregunta que se plantea entonces es saber por qué, a fin de cuentas, la mayor parte de los grandes filósofos de lengua española de estos últimos años, de Miguel de Unamuno a María Zambrano, o de José Ortega y Gasset a Xavier Zubiri, parecen encontrarse en esta última categoría—la categoría de los que han permanecido en cierta medida «en los márgenes» de los grandes debates filosóficos internacionales.

Por supuesto, es inútil buscar una respuesta «metafísica» a esa pregunta. La respuesta surge, simplemente, de la historia política y de la sociología de las instituciones filosóficas. Y, sin estar especialmente atraído por un trabajo sobre este tema, no me sorprendería que un estudio de ese tipo llegara a las siguientes conclusiones.

Por una parte, la dictadura que gobernó España de 1939 a 1975, dictadura a la vez política e ideológica, ahogó, si no toda forma de pensamiento, al menos toda posibilidad, para un pensamiento *crítico* (y ¿qué es la filosofía, sino una forma de pensamiento eminentemente *crítico*?), de establecer conexiones con pensamientos extranjeros y de participar en los debates internacionales. Ha sido necesario que se produjera la «transición» democrática para que esta situación cambie finalmente y puedan acceder a la escena internacional filósofos tan originales como Félix de Azúa, Josep Ramoneda, Xavier Rubert de Ventós, Fernando Savater o Eugenio Trías.

Por otra parte, el eurocentrismo característico de las instituciones culturales europeas, hasta fecha reciente, no ha permitido en absoluto a los filósofos de América Latina, sobre todo si publicaban en una lengua diferente del inglés, hacerse aceptar por las instituciones en cuestión. Aunque anglófonos, los filósofos norteamericanos han tenido, por su parte, cierta dificultad en darse a conocer a sus colegas europeos como auténticos interlocutores. Han terminado por lograrlo hace un cuarto de siglo. No me sorprendería que sus émulos sudamericanos a su vez terminen por conseguirlo finalmente en las próximas décadas. Hay que esperar que la llamada «mundialización» (término sobre el que habría mucho que decir por otra parte) tenga también efectos positivos.

Mientras tanto, deseo que la presente obra, que no tiene nada de definitiva, constituya al menos la investigación preliminar de un «panorama» de la filosofía en el siglo XX. Deseo también que abra camino a otros trabajos análogos, que, en la medida en que estarían redactados desde perspectivas diferentes, permitirían dar a conocer, ya sea una nueva aproximación a los mismos problemas, ya sea a problemas o a problemáticas nuevas.

En fin, no quisiera terminar sin agradecer a Gonçal Mayos, mi traductor en lengua castellana, el excelente trabajo aquí realizado.

CHRISTIAN DELACAMPAGNE.

PREFACIO

Los filósofos ¿deben interesarse por la historia de su propia disciplina?

Algunos de ellos responden negativamente. Ya sea porque piensan que la filosofía no tiene historia, que es eterna profundización de una misma pregunta a la que no se puede dar ninguna respuesta definitiva: cada filósofo debería pues volver a tomarlo todo por su cuenta a partir de cero. Ya sea porque creen que el estatuto de la filosofía es el de una ciencia en sentido pleno, a la que se le asegura un progreso lento pero cierto: el estudio de sus errores pasados sería entonces mucho menos útil que la búsqueda de nuevas verdades.

Otros estiman, al contrario, que la filosofía no existe fuera de su propia historia. Que se confunde con el corpus de los textos en que se expresa. Y que filosofar consiste en primer lugar en explicarse con esos textos: dicho de otra manera, en afrontar—para reconsiderarlos o para desmarcarse de ellos—los problemas que plantean y las tesis que formulan. Ningún filósofo podría ahorrarse tal confrontación, ya sea con el corpus entero, ya sea con una de sus partes más significativas; la historia de la filosofía—entendida como trabajo de relectura crítica de las grandes obras del pasado—se convertiría, en este caso, en un momento estratégico esencial de la actividad filosófica propiamente dicha.

Esta última perspectiva es la que he escogido, sin ocultarme que tal elección provocaba inmediatamente una doble dificultad.

La primera en lo tocante a la delimitación del sector estudiado. Si bien no hay nada de sorprendente, parece, en que un filósofo se interese por su tiempo, en el caso del siglo XX, ¿por qué tendría que poseer este «siglo»—unidad de medida perfectamente arbitraria—una coherencia interna que autorizara a aislarlo? La respuesta, sin duda, no puede venir sino de la investigación misma—incluso en el caso, como espero mostrar, de que desde el inicio de ésta, que el úl-

timo cuarto del siglo XIX constituye claramente, para la historia de la filosofía, el inicio de una «ruptura» de cuyas consecuencias somos todavía prisioneros en la actualidad.

Segunda dificultad: a partir del momento en que se quiere crítica, una relectura de los últimos cien años de la filosofía occidental no puede pretender hacerse pasar por «neutra» o por «no comprometida». Esforzándose por ser tan «objetiva» como lo permite el asunto, la historia—o la reconstrucción—que propongo aquí, expresando *una* forma de leer los textos y por tanto de ver el mundo, no podría ser sino *una* historia entre otras posibles. Incluso si tengo la debilidad de no creerla errónea del todo, no me oculto que presenta lagunas, que da muestras de ciertas injusticias, que muestran, por decirlo todo, mis opciones filosóficas: «defectos» inherentes a toda empresa de este género, pero que tienen sus razones de ser, sobre las cuales quisiera explicarme brevemente.

Comencemos por las lagunas y las injusticias, o al menos por las más visibles de entre ellas.

A fin de conservar, tanto como se pueda, una coherencia en esa lectura, he limitado el campo de mi estudio a la filosofía *stricto sensu*. No se encontrarán aquí—salvo cuando una referencia se muestra necesaria—informaciones relativas a las ciencias llamadas «humanas» o «sociales»: lingüística, ciencias cognitivas, etología, psicología, psicoanálisis, sociología, ciencia política, historia, etnología o antropología.

He tenido que renunciar, por otra parte, a explorar un buen número de debates suscitados por la intervención de la filosofía en otras regiones del saber: debates sobre el determinismo de los fenómenos microfísicos, sobre la naturaleza y el funcionamiento del derecho, sobre la interpretación de las obras literarias y artísticas, por no citar más que algunos ejemplos. Condenado a ser selectivo—pues nadie puede decirlo todo—, me he obligado a permanecer en el interior de un «espacio» de problemas históricamente determinado, que se podría considerar «común», si no a todos, al menos a la mayor parte de los filósofos del siglo XX.

Obligado, por las mismas razones, a limitarme a los filósofos más «importantes», he decidido no conservar sino aquellos cuyos escritos habían modificado sustancialmente la configuración de ese

«espacio común». Si otras obras, destacables en sí mismas, no son en absoluto—o no suficientemente—recordadas en este libro, no son por mi parte ni el efecto de un «olvido» ni el de la «indiferencia». Ello proviene simplemente de que sólo habría podido incluirlas artificialmente dentro de los límites de mi propósito. En resumen, se debe a lo que—a pesar de su interés intrínseco—en ellas ha permanecido marginal hasta ahora o privado de posteridad.

Mis opciones, sin embargo, no resultan simplemente de la elección que he hecho de los filósofos que estimo importantes. Se manifiestan también en la manera de presentar sus tesis, al estudiarlas.

Si fuera necesario resumirlo en una frase, diría que mi método de lectura se basa en la convicción de que las ideas no caen del cielo, ni tampoco nacen por generación espontánea. Su historia no es nunca «pura». Toda idea comporta consecuencias de orden científico, político o religioso. Cada vez que he podido, me he esforzado por aclararlas. Por arrancar a los discursos de los filósofos sus propuestas implícitas. Por comprender con quién dialogaban, o contra quién se batían, cuando proponían tal concepto nuevo, tal problema inédito.

La lógica de esta posición me ha obligado—en algunos casos —a evocar la biografía con cierta amplitud. En efecto, me parece difícil leer correctamente a ciertos pensadores sin conocer el trasfondo, existencial o sociológico, que ha visto nacer a sus obras. Más en general, no creo que los grandes debates filosóficos puedan ser completamente separados del contexto histórico en que se han desarrollado. Las dos guerras mundiales, la revolución de 1917, el nazismo y el comunismo, Auschwitz e Hiroshima, la guerra fría, el final de los imperios coloniales, la lucha de los pueblos oprimidos del Tercer Mundo y otros: tantos fenómenos demasiado cargados de consecuencias, en todos los dominios, para que una gran parte de la filosofía contemporánea no se haya visto afectada por ellos, de una forma u otra.

Última elección, también discutible: que haya recurrido en esta investigación a instrumentos que son los que usa habitualmente el historiador de las ideas—ideas, por ejemplo, de escuela y de movimiento, de influencia y de filiación. Indiscutiblemente cómodas,

esas nociones que utilizo aquí sin tematizarlas no dejan de ser problemáticas. Y sin duda deberían ser objeto, a su vez, de una reflexión crítica—reflexión que, por sí sola, exigiría un libro nuevo.

Sería vano ocultar que el presente trabajo se ha alimentado no solamente de asiduas lecturas sino también, hasta un punto del que yo mismo no soy consciente, de toda mi experiencia personal desde que emprendí, hará muy pronto treinta años, el aprendizaje de la filosofía. Y, en particular, de un gran número de encuentros y conversaciones que, de una manera u otra, han contribuido a la formación de mis ideas.

Baste decir, aquí, que algunos de esos encuentros me han marcado indeleblemente. El más determinante ha sido el primero, con Édouard Barnoin, mi profesor de filosofía en los últimos cursos de bachillerato en el instituto Louis-le-Grand (1966). Quisiera igualmente recordar a algunos grandes filósofos desaparecidos cuya palabra me ha sido siempre cercana: Jacques Lacan, Louis Althusser, Roman Jakobson, Herbert Marcuse, Vladimir Jankélévitch, Michel Foucault y Thomas Kuhn.

Gracias a ellos, pero también a muchos otros que están todavía vivos—y entre los que debo nombrar, como mínimo, a Jacques Derrida, Jacques Bouveresse y Stanley Cavell—, he tenido la excepcional suerte de poder descubrir, fuera de los libros, algunas de las múltiples formas en que se conjuga el verbo «pensar». Un poco de esa suerte, igualmente, he querido hacer partícipes a mis lectores. Y en primer lugar a los más jóvenes, a los que—como mi hijo—parecen abocados a crecer en un mundo donde la voz de la filosofía, amenazada por toda suerte de violencias, tendrá cada vez más dificultades en hacerse escuchar.

Permítaseme, finalmente, agradecer a las dos personas gracias a las cuales existe este libro: Thierry Marchaisse, quien lo ha suscitado y cuya amistad vigilante me ha ayudado considerablemente a mejorar el texto, y Rose-Marie, cuyo apoyo moral me ha sido esencial para llegar al término de esta loca empresa a la que he estado a punto de renunciar muchas veces.

C. D.

NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD

Algunos años más de atrocidades varias en Bosnia, en Ruanda o en otras zonas, y se acabará nuestro siglo.

No tendrá que hacer trampas para llevarse, dentro del palmarés de la historia, el gran premio del horror. Sería inútil buscar: ninguna época ha visto perpetrar tantos crímenes a escala planetaria. Crímenes en masa, organizados racionalmente y a sangre fría. Crímenes salidos de una insondable perversión del pensamiento—una perversión que quedará simbolizada para siempre en el nombre de Auschwitz.

No obstante había comenzado bien, este siglo que tan mal finaliza. Había tenido unos comienzos prometedores. Incluso había dado, entre 1880 y 1914, serios motivos de optimismo, especialmente a una Europa que estaba entonces en la cima de su poder.

¿Acaso no atraviesa, durante los treinta años que preceden a la Primera Guerra mundial, una verdadera edad de oro? Militar y económicamente, domina al resto del mundo. Gracias a los progresos de la tecnología, de la medicina y de la educación, cree ver triunfar las Luces. En fin, precedida por la vanguardia de sus pensadores radicales y de sus artistas innovadores, entra en ese mismo momento en una nueva era, la «modernidad», anunciando profundos cambios en el orden de la cultura.

Para apreciar la importancia de esos cambios, es necesario recordar que, del Renacimiento hasta el final del siglo XIX, las producciones del arte y del saber son consideradas, no como simples construcciones mentales, sino como *representaciones* fieles de una realidad preexistente. Sin duda el mecanismo según el cual se engendran tales representaciones fue objeto de muy diversos análisis, que en ocasiones criticaban su carácter «natural». No obstante, tales denuncias escépticas quedan aisladas. Para la mayoría de aquellos que así se interrogan, nuestros signos son fiables, nuestros lenguajes verídicos y nuestra mente está en pleno acuerdo con el mundo.

Por mucho tiempo dominantes, esas convicciones cesan progresivamente de serlo a partir de 1880. Ligadas a una imagen del universo que no ha evolucionado demasiado en tres siglos, se ven cuestionadas junto con ésta. Cuestiones hasta ahora rechazadas resurgen con fuerza. ¿Tienen nuestros signos un fundamento fuera de nuestra mente? Las leyes que presiden su funcionamiento ¿son verdaderamente las únicas posibles? ¿Seguro que reflejan algo más que opciones subjetivas o normas culturales? Por múltiples razones, artistas, científicos y filósofos empiezan a dudar de ello. Pero si bien muchos rechazan como ilusoria la pretensión de nuestros lenguajes de decir la verdad, por contra se apasionan por los signos mismos, los cuales, al perder su transparencia, ganan en misterio. Análogamente se apasionan por el mecanismo de la representación, que se convierte, en pocos años, en el objeto de las reflexiones más subversivas.

Se trata, si se quiere, de una «crisis». Pero de una crisis percibida como un enriquecimiento y, en gran medida, como una liberación. Pues si la lógica de la representación, en el sentido clásico del término, no es más que una construcción de la mente, y no la expresión de una estructura «natural» e inmutable, deben ser posibles otros tipos de construcción. Otros usos de los signos pueden ser imaginados, otras reglas del juego elaboradas. Reglas que a su vez deberían permitir la exploración de territorios nuevos, en la medida de la sed de expansión que, en todos los campos, domina Europa por entonces.

Tales son algunas de las preocupaciones que, en todas partes donde se las ve aflorar, permiten ver, entre 1880 y 1914, el surgir de una cultura decididamente «moderna».

Preocupaciones manifiestas, por ejemplo, en los poetas de esos años. Rilke, Apollinaire, Saba, Trakl, Cendrars, Pessoa, Ungaretti o Maiakovski no deben su afinidad sólo a la edad. Tienen en común tratar el lenguaje con una libertad hasta entonces impensable. Las palabras, ciertamente, se resisten. No se puede jugar con ellas sin poner en peligro su significación. Con todo, algunos, como los «futuristas» rusos, aceptan asumir tal riesgo. Sus tentativas desembocarán muy pronto en la invención, por Khlebnikov, de una lengua sin precedentes, la «transmental» (*zaoum*).

En el universo de los sonidos, sometidos a códigos menos rígidos que los de las palabras, las experimentaciones abundan desde el fin del siglo XIX. Wagner, Moussorgski, Mahler y Debussy consiguen sacudir el yugo de la armonía que, desde Bach, gobierna la música occidental. Arnold Schönberg termina por hacerla explotar. Su *Pierrot lunaire* (1912), primera obra rigurosamente atonal, constituye el punto de partida de toda la música llamada serial o dodecafónica.

Pero es sobre todo el lenguaje pictórico el que se ve subvertido por los cambios más espectaculares. Estos tienen como causa inmediata la expansión de la fotografía. ¿Para qué, en efecto, limitarse a la reproducción de las apariencias, ahora que esta tarea puede ser llevada a cabo por medios puramente mecánicos? Conscientes del hecho de que un tal «progreso» les plantea el desafío de forjarse una nueva legitimidad, los pintores deciden entonces buscar en ellos mismos las leyes que en adelante regirán su trabajo, en lugar de dejárselas dictar al ojo.

Verdadera aventura filosófica, la historia de la pintura moderna comienza, por una parte, con la triple reacción de Cézanne, Van Gogh y Gauguin contra el realismo óptico predicado por los impresionistas y, de otra parte, con el movimiento simbolista. Los primeros abren la vía a una reconstrucción mental de lo real que sistematizarán fauvistas (1905) y cubistas (1908). En cuanto a los adeptos del simbolismo, apelando a Moreau, a Redon o a Klimt, deciden dar la espalda al mundo sensible para fijarse como objetivo la representación de su propio universo mental, atravesado por inquietudes religiosas. De esta ruptura espiritualista surge, bajo la influencia de Kandinsky y de Kupka, muy pronto seguidos por Malevitch y Mondrian, la pintura llamada abstracta o no figurativa (1910).

Pero todavía queda por dar un paso más. Si el *Cuadrado negro sobre fondo blanco* (1915) de Malevitch es, en sus propios términos, una pintura «no objetiva», no por ello deja de poseer valor representativo. Simplemente, en lugar de remitirse a un objeto visible, se refiere a un absoluto espiritual. Tres años más tarde, el *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* (1918) marca el resultado de esta travesía iniciática. Atendiendo a su fin supremo, la pintura cree encontrar su fin. Malevitch deja sus pinceles.

El hecho de que los vuelva a tomar, algunos años más tarde,

para componer extraños lienzos figurativos al estilo «primitivo» prueba, no obstante, que no se puede decidir por decreto la muerte de la pintura. No más, por otra parte, que la de la filosofía.

Para los sabios, el advenimiento de la modernidad no se traduce solamente en una mutación radical de su imagen del mundo, sino también en una nueva interrogación sobre el fundamento de las ciencias, así como en la constitución de disciplinas centradas en el análisis de la representación.

Las matemáticas son las primeras en ser alcanzadas por ese proceso de refundición. Éste se inició en los años 1870, cuando Dedekind y Cantor, entre otros, constatando que carecen de rigor sus conceptos de base—los de la aritmética, en particular—, emprendieron una audaz reflexión sobre su propio lenguaje—reflexión vinculada a un desarrollo sin precedentes de la lógica, que por entonces tiende a convertirse en la ciencia más «fundamental» de todas.

Las ciencias físico-químicas entran a su vez en plena efervescencia durante los últimos años del siglo pasado. Los descubrimientos capitales se encadenan. Planck establece el concepto de «quantum» de acción. La antigua hipótesis de la estructura atómica de la materia se ve definitivamente confirmada. Einstein formula la teoría de la relatividad (1905). Puesto que rompe en pedazos la idea—heredada de Newton—de un espacio y de un tiempo absolutos, esta teoría se muestra revolucionaria también para la representación científica del mundo, como puede serlo la invención concomitante de la abstracción para la representación pictórica de éste.

Resultado de las investigaciones sobre la estructura del átomo, la mecánica «cuántica» conoció, en los años siguientes, un rápido desarrollo. En su interpretación dominante, defendida por Bohr y fortalecida por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg (1927), conducirá al cuestionamiento del determinismo clásico—cuestionamiento a su vez contestado por Einstein, Schrödinger y de Broglie, cuyas objeciones permanecen todavía hoy en el corazón de un debate crucial para el futuro de la física.

En el dominio biológico, la renovación no es menos impresionante. Por una parte, la teoría darwiniana de la evolución ha hecho

entrar la naturaleza en la historia. Por otra parte, la vieja disputa del mecanicismo y del vitalismo ha terminado por apagarse, dejando el campo a una aproximación funcional a lo vivo. Fisiología y neurología hacen importantes progresos, en favor del cambio de perspectiva, en la medida en que los trabajos de Pasteur abren la vía a la medicina moderna y los de Mendel a la genética o teoría de la herencia.

Las ciencias sociales, finalmente, largo tiempo centradas en el estudio del espacio y del tiempo humanos (historia, geografía, economía, sociología), se enriquecen a partir de 1880 con tres nuevas disciplinas que, desde distintos ángulos, abordan el fenómeno de la representación.

A gran distancia de la filología clásica, más preocupada por la evolución histórica de las lenguas que por su funcionamiento interno, los principios de una ciencia del lenguaje son establecidos por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), cuyas ideas no tendrán todo su efecto hasta medio siglo más tarde.

La etnología, por su parte, se desarrolla siguiendo los pasos de las conquistas coloniales, contribuyendo a socavar la ideología etnocéntrica que las inspira. En tanto que descubre las riquezas de las costumbres y de las representaciones «prelógicas» (Lévy-Bruhl), la etnología no puede más que criticar la pretendida «superioridad» de la civilización europea y reconocer, detrás de la «diversidad» de las sociedades sin escritura, la unidad profunda del hecho simbólico. Dicho de otro modo, del género humano.

Por lo que respecta al psicoanálisis—término acuñado en 1896 por el médico vienés Sigmund Freud (1856-1939)—, si bien no constituye una ciencia en el sentido usual del término, como subrayará muy pronto Karl Popper, tampoco se reduce a una nueva metafísica ni a una rama de la psicología o de la psiquiatría. Lejos de ser una noción romántica o una categoría nosográfica, el inconsciente freudiano es el nombre de una «instancia» universal cuya aparición parece concomitante a la del lenguaje, de lo simbólico en general. Su exploración revela una práctica de desciframiento, ya sea a través del síntoma neurótico (*Estudios sobre la histeria*, en colaboración con Josef Breuer, 1895), o—en el sujeto «normal»—a través del triple canal del sueño, del acto fallido y del chiste (*Witz*). En todo caso es lo que Freud—quien no parece haber tenido conocimiento de las investigaciones de su casi contemporáneo Saussure—

se esfuerza por mostrar en la trilogía constituida por *La interpretación de los sueños* (1900), *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* (1905). Tres obras marcadas por una misma concepción de la escena psíquica como lugar de una «representación» cuyo autor secreto sería el inconsciente.

Frente a tales revoluciones en el orden del arte y de la ciencia, el ritmo al que evolucionan paralelamente las ideas filosóficas puede parecer muy tranquilo. Sin embargo, si éstas son menos espectaculares que las precedentes, las transformaciones de la filosofía no son menos profundas entre 1880 y 1914.

Su origen está ligado a la aparición, entre los matemáticos, de una preocupación relativa a los fundamentos de su propia disciplina, cuya solidez compromete la del conjunto del saber humano. Para que éste pueda desarrollarse con toda seguridad, es necesario que los principios matemáticos de base sean formulados en un lenguaje preciso y riguroso, exento de toda presuposición intuitiva, empírica o metafísica. Pues bien, en 1880, no es este el caso.

En ese momento, efectivamente, la manera de concebir este lenguaje queda prisionera de una doctrina que no satisface suficientemente a la mayoría de los matemáticos. Defendida, entre otros, por la escuela de Marburgo, cuyo cabeza de fila es el filósofo neokantiano Hermann Cohen (1842-1918), esta doctrina se remonta por lo esencial al sistema expuesto cien años antes por Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781).

¿Qué entendía Kant por «criticismo»? Una teoría relativa al fundamento y a los límites de nuestra «facultad de conocimiento», que se apoya, en su base, en una descripción y una clasificación —discutibles— de los *juicios*.

Todo juicio, según Kant, es un acto de la mente que pone en relación un predicado con un sujeto. Se enuncia por una frase de la forma «S es P». Puede ser analítico o sintético. En el juicio analítico, el predicado está contenido en la definición del sujeto. Ejemplo: «Todos los cuerpos son extensos». Constituyendo la extensión la esencia del cuerpo, un juicio semejante permite dilucidar el conocimiento, pero no acrecentarlo. No hay, en consecuencia, verdadero progreso del saber sino gracias a los juicios sintéticos.

Estos son, a su vez, de dos clases: *a priori* y *a posteriori*. En el juicio sintético *a posteriori*, la prueba de la unión entre el predicado y el sujeto tiene que venir de fuera. No puede ser aprehendida más que en una intuición empírica. Ejemplo: «Todos los cuerpos son pesados», puesto que el peso, a diferencia de la extensión, no pertenece a la esencia de los cuerpos. En el juicio sintético *a priori*, por el contrario, la unión entre el predicado y el sujeto presenta un carácter necesario y eterno. Se apoya sobre una «experiencia del pensamiento» independiente de toda realidad, en resumen, sobre una intuición pura, no empírica. Ejemplo: «7+5=12», o bien: «La línea recta es el camino más corto de un punto a otro».

Todas las proposiciones matemáticas, explica Kant en la «Estética trascendental», primera parte de la *Crítica*, son juicios sintéticos *a priori*. En geometría, la intuición pura es de orden espacial: mi mente aprehende la existencia de correspondencias entre puntos, líneas y superficies situados en un espacio mental. En aritmética, es de orden temporal: mi mente asimila una adición cualquiera a una sucesión de números que se desarrolla, como el pensamiento, en el tiempo.

Todas las proposiciones de la física, en cambio, así como las de las ciencias de la naturaleza en general, constituyen juicios sintéticos *a posteriori*. En calidad de tales, resultan indefinidamente revisables.

Sin embargo, proposiciones matemáticas y físicas comparten una propiedad común: suponen que una experiencia puede ser dada en una intuición. Sea la intuición pura o empírica, no puede haber conocimiento sin la ayuda de la experiencia, sin el encuentro de un concepto con una intuición. «Los pensamientos sin contenido—precisa Kant—serían vacíos; las intuiciones sin concepto, ciegas».[1]

La razón no debe pues, en ningún caso, sobrepasar el campo de la experiencia. No hay conocimiento posible sino del que se ofrece en este campo; dicho de otro modo, de los «fenómenos». Lo que las cosas son «en sí», independientemente de la forma en que se nos aparecen, nadie lo puede saber: tal es la primera tesis de Kant.

1. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. fr., París, PUF, 1968, «Introducción a la lógica trascendental», p. 77. [Trad. cast. de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.]

Sin embargo la experiencia no tendrá la última palabra, puesto que sus condiciones de posibilidad no son ellas mismas empíricas. Se ha visto que nuestras intuiciones se inscriben en las formas *a priori*—espacio y tiempo—que pertenecen a la estructura de nuestra sensibilidad. Asimismo, todos nuestros conceptos derivan de una docena de «categorías» generales, que pertenecen a la de nuestro entendimiento. En suma, el sujeto de conocimiento es un sujeto «trascendental» anterior a toda experiencia posible, de suerte que la objetividad de la ciencia resulta independiente de las condiciones en las que ésta se produce: tal es la segunda tesis de Kant.

Estas dos tesis son complementarias. La primera nos salva del dogmatismo, en el cual no podría sino caer una razón librada a sí misma (Leibniz). La segunda, del escepticismo, en el cual nos precipitaría un empirismo generalizado (Hume). Así, habiendo puesto el conocimiento al abrigo de los dos peligros que lo acechaban, Kant puede considerarse satisfecho. Ha conseguido arrancar la filosofía del «campo de batalla» (*Kampfplatz*) donde la retenían las metafísicas antagonistas, para hacerla ingresar en «la vía segura de la ciencia».[2] En lo sucesivo, la misión del filósofo ya no consistirá en construir teorías especulativas, tan estériles como arbitrarias, sino en acompañar el trabajo de la ciencia ocupándose en clarificar sus conceptos. Dicho de otro modo, en verificar que ese trabajo se inscriba adecuadamente en el marco propuesto por la *Crítica*.

Filosofía de la ciencia, filosofía prudente, el sistema de Kant constituye en cierto sentido el apogeo de la Ilustración. Sin duda su teoría del conocimiento presenta bastantes dificultades cuando se la analiza con detalle. Pero, a pesar de éstas, el racionalismo kantiano no deja de constituir un modelo, al que continuarán refiriéndose, durante cien años o más, todos aquellos que piensen, como Kant, que la tarea de la filosofía es fundar la ciencia. Y que esta tarea en sí misma puede ser cumplida de manera científica.

Hoy en día, sabemos que estas dos últimas creencias son en parte ilusorias. Pero ningún filósofo lo afirmará claramente antes de que Wittgenstein y Heidegger lo hicieran en la década de 1920. Pues el movimiento antikantiano que eclosiona a partir de 1880 está dirigido menos contra estas grandes ideas que contra la mane-

2. Ibid., Prefacio de la segunda edición (1787), p. 20.

ra como Kant las aplicó. Dicho de otro modo, contra el papel que su teoría confiere a la intuición.

Entre 1880 y 1914, los dos críticos más importantes son Frege y Husserl. El primero rechaza globalmente la intuición. El segundo la conserva dándole un sentido y un papel diferentes. Pero el uno y el otro, de hecho, tuvieron un precursor común. Pues la crítica comenzó—de manera muy discreta—en 1810, apenas seis años después de la muerte de Kant. Su cuna: el Imperio austrohúngaro, vasto ámbito cultural donde el pensamiento kantiano, de origen «prusiano», ha tenido siempre más dificultades para implantarse que en otras zonas.

El primer crítico de Kant—y por tanto, en cierto sentido, el primer precursor de la «modernidad» filosófica—se llama Bernhardt Bolzano (1781-1848). Nacido en Praga, Bolzano es un sacerdote católico que enseña la «ciencia de la religión» en la universidad Carlos. Espíritu enciclopédico, reivindica el pensamiento leibniziano. En primer lugar porque, excelente matemático, es autor de teoremas fundamentales para el análisis, esa rama de las matemáticas que se desarrolló a partir de la invención del cálculo infinitesimal por parte de Leibniz. En segundo lugar, porque se interesa por la lógica, disciplina que emerge en la Antigüedad gracias a Aristóteles y la escuela estoica, pero a la cual Ramon Llull y después Leibniz han abierto nuevas perspectivas, poco comprendidas en su época.

Deseoso de convertir a los judíos y musulmanes a la «verdadera» fe por la sola fuerza de un razonamiento bien conducido, el catalán Ramon Llull (1233-1316) había imaginado un «gran arte» (*ars combinatoria*) capaz de resolver no importa qué problema teórico, un poco como la alquimia debía dar a los hombres una suerte de omnipotencia sobre la materia. Sembradas de naufragios y de encarcelamientos, sus cruzadas lógico-teológicas no fueron excesivamente exitosas. Descartes, cuatro siglos más tarde, ironiza aún a propósito de las especulaciones lulianas, a las cuales no concede ningún crédito.

Más precavido, Leibniz se esfuerza por mejorar el «arte» de Llull. Avezado diplomático, cristiano ecuménico, intenta contribuir también a la unificación del género humano al facilitar la unificación de los conocimientos. Pero ¿cómo conectar entre sí las separadas ramas del saber? Traduciéndolas a una lengua universal accesi-

ble a todos: la de las matemáticas. Leibniz se esfuerza pues en concebir una escritura formal (*lingua characteristica*), compuesta de un pequeño número de signos primitivos capaces de expresar, según reglas combinatorias, todos los conceptos pensables. A este simbolismo convencional le bastaría con aplicar mecánicamente ciertas operaciones para obtener, por simple cálculo, la respuesta a no importa cuál cuestión (*calculus ratiocinator*). Los contemporáneos de Leibniz no veían, en sus investigaciones largo tiempo menospreciadas, nada más que el efecto de una extraña propensión a soñar. Kant las ignora, así como la lógica en general—disciplina inútil y que no había hecho ningún progreso, cree, desde Aristóteles.[3] Ésta es la primera razón por la que el leibniziano Bolzano rechaza a Kant.

Hay una segunda razón. Confiando en las virtudes de la lógica, Bolzano piensa que un buen uso de ésta podría aportar al problema del fundamento de las matemáticas una solución más satisfactoria que la de Kant. Tal es la tesis que desarrolla en sus *Contribuciones a una exposición de las matemáticas sobre mejores fundamentos* (1810). Esa obra que pasa desapercibida en su época es, sin embargo, la primera en criticar a la vez la noción de juicio sintético *a priori* y la de intuición pura, que Bolzano considera «escabrosa» y contradictoria. Sea espacial o temporal, la intuición es, en efecto, siempre empírica. Puede—como el recurso a la figura en las demostraciones geométricas—tener un papel accesorio, de tipo pedagógico. Pero no se podría obtener de ella ningún teorema digno de tal nombre. Si se quiere asentar—como lo deseaba Kant—las matemáticas sobre fundamentos sólidos, es necesario que éstos, purificados de todo elemento intuitivo, sean concebidos de manera exclusivamente lógica.

Es, en suma, en el deseo de triunfar donde Kant—según él—había fracasado, por lo que Bolzano rechaza la doctrina de la «Estética trascendental». A pesar de la situación marginal a la que le condena esta decisión, prosigue no obstante sus trabajos y publica—bajo una relativa indiferencia—una monumental *Teoría de la ciencia* (1837), seguida de una obra póstuma, *Paradojas sobre el infinito* (1851).

Esta última prefigura las investigaciones ulteriores del matemático Richard Dedekind (1831-1916) sobre la naturaleza de los nú-

3. Ibid., Prefacio de la segunda edición, p. 15.

meros irracionales, así como la invención de la teoría de conjuntos (1872) por otro científico alemán—que se declarará, también, vigorosamente antikantiano—, Georg Cantor (1845-1916).

Por lo que respecta a la *Teoría de la ciencia*, enlaza con la ambición leibniziana de una *mathesis universalis*, dicho de otro modo, con el proyecto de una unificación del saber por medio de reglas puramente lógicas. Introduce además una noción inédita, la de «representación en sí», a fin de subrayar la necesidad de una distinción entre, por una parte, el contenido conceptual de una representación y, por otra parte, las imágenes mentales capaces de expresarlo. Más en general, desarrolla la tesis—de inspiración platónica—según la cual las leyes lógicas, dotadas de una «verdad en sí» independiente de nuestra subjetividad, no podrían reducirse a los procesos que acompañan su formulación en nuestra mente.

Bolzano aparecía así, retrospectivamente, como el pionero de un «logicismo»—es decir de un realismo de las entidades lógicas— que reaparecerá al final del siglo XIX, en Frege y Husserl. Excepcional a todos los efectos, la obra de Bolzano no comenzará a brillar sin embargo hasta mucho después de su muerte. Entonces afectará a filósofos que, como él, no ahorrarán sus críticas a Kant, pero que a pesar de todo no harán—cada uno a su manera—más que recuperar por su cuenta la consigna kantiana: conducir la filosofía hacia la «vía segura de la ciencia».

Sobre todo perceptible en Austria y en Polonia, su influencia se manifiesta por ejemplo en el dominico Franz Brentano (1838-1917), nacido en Alemania pero docente en Viena, o en Alexius von Meinong (1853-1920), quien, después de haber sido alumno de Brentano, lleva a cabo lo esencial de su carrera en Graz. Brentano y Meinong profundizan la reflexión de Bolzano sobre la estructura del pensamiento, más particularmente sobre la relación que une el acto mental con el objeto al que se dirige. Los dos insisten en la necesidad de preservar de toda interpretación subjetiva el contenido lógico de nuestros conceptos. Sus trabajos, a su vez, inspiraron a Frege y Husserl.

Otro alumno de Brentano difunde en su país las tesis de Bolzano, el polaco Kasimir Twardowski (1866-1938), autor de un libro titulado *Del contenido y del objeto de las representaciones* (1894). En el curso de sus años de enseñanza en la universidad de Lwow, de 1895 a 1930, forma a una generación de lógicos preocupados por preser-

var la teoría de la ciencia de toda reducción de tipo psicológico o empirista. Esos lógicos—Lukasiewicz, Lesniewski, Tarski, Kotarbinski—, después de la Primera Guerra mundial, constituyeron la escuela de Varsovia, cuyas investigaciones alimentaron las de Carnap, Popper y Quine.

Mientras tanto, la lógica propiamente dicha, que no había avanzado demasiado después de Leibniz, experimenta progresos considerables gracias a otros tres sabios: el irlandés George Boole, el norteamericano Charles S. Peirce y el alemán Gottlob Frege. Sus obras—y sobre todo la de Frege, verdadero punto de partida de la filosofía moderna—provocaron respuestas inéditas al enigma del fundamento de las matemáticas. Suscitaron también—paralelamente a la obra de Nietzsche—una renovada atención al problema del lenguaje.

La «crisis» de la representación no estará concluida por ello. Pero al menos habrá permitido a la filosofía liberarse del kantismo y descubrir, prosiguiendo por otras vías, el proyecto mismo de Kant, que éste la conducía a un callejón sin salida. Descubrimiento que, entre otros factores, obligará a los pensadores del siglo XX a cuestionar la concepción clásica de la razón, heredada de Descartes y de la Ilustración.

I

LA VÍA SEGURA DE LA CIENCIA

1. PROGRESO DE LA LÓGICA

Si se puede hablar de un progreso—o más exactamente de un renacimiento—de la lógica en el siglo XIX, es en los dos grandes libros de George Boole (1815-1864) donde ese progreso tiene su punto de partida: *El análisis matemático de la lógica* (1847)—cuyo subtítulo, «Ensayo para un cálculo del razonamiento», recupera explícitamente la expresión leibniziana de *calculus ratiocinator*—y *Las leyes del pensamiento* (1854).

Matemático con experiencia, especialista en análisis y álgebra, Boole comparte con Leibniz la idea de que las matemáticas no constituyen exclusivamente la ciencia del número o de la cantidad, sino un verdadero lenguaje formal con vocación universal. Cree en la posibilidad de aplicar los métodos algebraicos a una gran variedad de dominios o de «universos de discurso», por utilizar los términos de su compatriota Augustus De Morgan (1806-1871). Y para poner esta hipótesis a prueba intenta revitalizar la teoría aristotélica del silogismo traduciéndola al lenguaje del álgebra.

Supongamos que las variables x e y representan clases de objetos cualesquiera. La aportación específica de Boole consiste en notar mediante 1 la clase entera (el universo del discurso), por 0 la clase vacía y por el símbolo v—que no es todavía un cuantificador en el sentido preciso del término—la palabra «algunos». Gracias a esta notación un juicio de la forma «Todos los hombres son mortales», se convierte en «Todos los y son algunos x», dicho de otro modo: $y = vx$. De la ecuación correspondiente, $y - vx = 0$, es fácil obtener, por una serie de operaciones algebraicas elementales, otras fórmulas, como por ejemplo: $y\ (1-x) = 0$ («los hombres no mortales no existen»).

El uso sistemático de tal simbolismo permite eliminar las ambi-

güedades semánticas inherentes a los silogismos tradicionales, en tanto que la aplicación mecánica de reglas del cálculo elimina todo riesgo de error en el proceso deductivo. Boole reencuentra así, por un método puramente formal, el conjunto de resultados a los que Aristóteles tan sólo había llegado de manera empírica.

Alentado por ese primer éxito, Boole entrevé entonces la posibilidad de aplicar la técnica lógica a la resolución de problemas filosóficos. Su ambición no es—como lo será la de Carnap—eliminar la filosofía, sino más bien—dentro del espíritu del gran sueño leibniziano—facilitar su desarrollo. Con vistas a tal objetivo, Boole se esfuerza en formular de manera algebraica las leyes más generales del pensamiento; dicho de otro modo, en construir una teoría global del razonamiento deductivo. Puesta en marcha en la primera parte de su trabajo de 1854, tal perspectiva tropieza con dificultades explicables, en buena medida, por las imperfecciones de la notación utilizada. Por otro lado, la segunda parte de la obra, que intenta deducir por el mismo proceso las reglas de la inducción —es decir, las leyes fundamentales del cálculo de probabilidades—, se atasca en formidables problemas. En fin, puesto que permanece prisionero de la idea según la cual basta con observar el fundamento del pensamiento para conocer sus leyes «naturales», Boole no consigue separar el cálculo lógico de la introspección psicológica.

A pesar de las limitaciones con que tropieza la realización de su vasto proyecto, el álgebra de Boole no pierde su papel fundador. Permite que la lógica simbólica acceda al rango de ciencia en sentido pleno. Hace de ella un corpus autónomo, tan riguroso como el de las matemáticas. Y abre así una ilimitada vía a su desarrollo futuro.

El desarrollo prosigue con la obra de Charles S. Peirce (1839-1914). Filósofo y sabio de múltiples intereses, formado en la cultura europea como lo eran entonces los intelectuales de Nueva Inglaterra, Peirce permanece también, paradójicamente, como el inspirador de una corriente de pensamiento típicamente norteamericana, el «pragmatismo»—aunque él había preferido finalmente calificar su propia doctrina de «pragmaticismo», para desvincularse del sentido dado a este término por su discípulo William James (1842-1910).

De hecho, más que un sistema filosófico en sentido clásico, este último vocablo engloba para Peirce dos teorías fundamentales: una concepción de la verdad inseparable de la prueba experimental, así como un método de lógica destinado, como lo explica en un texto de 1879, a «hacer claras nuestras ideas».[4] De una innegable originalidad, su proyecto consiste en desembarazarnos—de acuerdo con el uso terapéutico—de falsos problemas engendrados por una metafísica demasiado alejada del sentido común. Proyecto que, esta vez, prefigura claramente el de Carnap.

Gran lector de Kant—de quien toma, para hacerlo suyo, el adjetivo «pragmático»—, pero crítico del kantismo—al que reprocha, como Bolzano, haber otorgado un papel demasiado importante a la intuición—, Peirce inscribe sus investigaciones lógicas sobre la base del álgebra booleana. Se esfuerza en perfeccionar la notación simplificándola, por una parte, y, por otra, introduciéndole—a partir de una sugerencia de uno de sus alumnos (1883)—los cuantificadores: cuantificador universal («todos los...») y existencial («algunos...»). Pero, más que por la técnica del cálculo, Peirce se interesa por la filosofía de la lógica, en particular por la descripción de los principales tipos de signos, que clasifica en tres familias: símbolos (*tokens*), índices (*indices*) e iconos (*icons*). Sus abundantes trabajos en este dominio hacen de él el creador, durante largo tiempo no reconocido, de una disciplina nueva, la «semiótica» o ciencia de los signos. Y, con Ferdinand de Saussure, uno de los antecesores de la lingüística moderna.

A finales del siglo XIX, el tratado de lógica más reputado—las *Lecciones sobre el álgebra de la lógica* de Ernst Schröder (1890)—se refiere, esencialmente, a las investigaciones de Boole y de Peirce, en cuya dependencia se inscribieron también los trabajos de los lógicos Giuseppe Peano (1858-1932) y Ernst Zermelo (1871-1953). Sin embargo, es una obra de inspiración muy diferente, la de un matemático aislado, Frege, la que va a provocar el gran cambio de donde saldrá, históricamente, gran parte de la filosofía del siglo XX.

4. «Cómo hacer claras nuestras ideas», texto recogido en Charles S. Peirce, *À la recherche d'une méthode*, Perpiñán, Presses Universitaires de Perpignan, 1993, pp. 155-175.

Profesor de matemáticas en la universidad de Jena, Gottlob Frege (1848-1925) madura en un ambiente intelectual dominado por las ideas de Kant y del matemático Carl Friedrich Gauss (1777-1855). Como Kant—de quien deplora, por lo demás, el poco interés por la lógica—aspira a consolidar, clasificándolas, las bases del conocimiento científico y, ante todo, las de las matemáticas. Esta última disciplina, como ha mostrado muy bien Gauss, constituye la base común de todas las ciencias experimentales. Pero sus propios fundamentos no pueden ya ser concebidos, a finales del siglo XIX, en los términos propuestos por la «Estética trascendental».

Piensen lo que piensen los neokantianos ortodoxos, las matemáticas han evolucionado mucho después de la muerte de Kant. Por una parte, dentro de la vía abierta por Gauss, se han construido con éxito geometrías no euclidianas por Lobatchevski (1826), Bolyai (1829) y Riemann (1853). Su existencia prueba que pueden ser viables teorías que no tienen ningún enlace con el espacio euclidiano con tal de que se basen en sistemas de axiomas coherentes. Por otra parte, los progresos paralelos de la axiomatización—y por tanto de la abstracción—en análisis y en álgebra han liberado poco a poco a las matemáticas de su tradicional dominio de objetos: los números. Entrevista por Bolzano, efectivamente construida por Cantor, la teoría de conjuntos—que no se refiere al número—aparecerá en adelante como la más simple y la menos conflictiva de todas las teorías matemáticas.

Tal es el trasfondo histórico de las reflexiones de Frege. Muy pronto y probablemente bajo la influencia de la *Lógica* (1874) del filósofo Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), quien será elogiado igualmente por Husserl, adquiere la convicción de que las proposiciones aritméticas no podrían ser juicios sintéticos *a priori* sino simples juicios analíticos, es decir que su demostración no necesita recurrir para nada a la intuición. Si creemos lo contrario es porque—según Frege—formulamos los enunciados aritméticos en nuestra lengua usual, que no posee ni la precisión ni la exactitud suficientes. Con vistas a eliminar mejor la intuición, su objetivo va a ser liberar a la aritmética de los lazos que la atan a las lenguas naturales, reformulándola—en modo axiomático—dentro de un sistema de signos convencionales: el de la lógica.

Un primer esbozo de semejante sistema le es ofrecido por Boole. Sin embargo, si bien este último ha construido un *calculus ratioci-*

nator—es decir una técnica facilitadora de la resolución mecánica de ciertos problemas—, no ha demostrado realmente la validez de las leyes lógicas que rigen tal resolución. Por otra parte, su notación no es suficientemente potente para transcribir de nuevo la totalidad de la aritmética. A pesar de reconocer los méritos del álgebra booleana, Frege debe pues empezar sustituyéndola por una verdadera *lingua characteristica*. Los principios de esta nueva «lengua formalizada del pensamiento puro», como él mismo la llama, son expuestos en su primer texto importante, la *Begriffsschrift* (1879)—título que significa literalmente 'escritura de los conceptos' o 'ideografía'.

Igualmente inspirado en el simbolismo entonces vigente en álgebra, aunque más tosco que el de Boole y de un manejo menos fácil, el simbolismo propuesto en ese opúsculo permite efectivamente a Frege empezar a traducir de nuevo la aritmética con la ayuda de un número limitado de términos lógicos. Pero la tarea se revela ardua. Así Frege, después de haber publicado una primera versión aún tributaria de la lengua alemana usual, los *Fundamentos de la aritmética* (1884), experimenta la necesidad de modificarla generalizando el empleo de su ideografía y corrigiendo esta última con un cuidado extremo a medida que descubre sus imperfecciones. Efectuada a lo largo de veinte años de ímproba labor, esta modificación conduce a una nueva obra, *Las leyes fundamentales de la aritmética*, cuyo primer volumen se edita en 1893 y el segundo en 1903.

El balance de ese trabajo ingente que, desde el punto de vista intelectual, provoca admiración, resulta en parte contradictorio. En su haber, se contabilizarán sobre todo ciertos progresos de orden lógico, lingüístico o matemático.

En el plano lógico, la ideografía fregeana presenta una doble ventaja. Hace posible el cálculo de los predicados introduciendo el uso de los cuantificadores (*Begriffsschrift*, § 31), cuatro años antes de que Peirce y sus alumnos hiciesen lo mismo por su cuenta. También autoriza la reconstrucción, bajo forma axiomática, del cálculo de proposiciones, ignorado por Aristóteles y prácticamente descuidado por los lógicos desde su invención por la escuela estoica.

Por otra parte, las modificaciones ocurridas entre los *Fundamentos* y las *Leyes fundamentales* conducen a Frege a formular, en un artículo de 1892, «Sentido y referencia», distinciones que se revelaron preciosas no solamente para la lógica sino también para el

análisis lingüístico. Es necesario dejar de confundir, explica, el sentido (*Sinn*) de un signo, que es un concepto objetivo, con la representación subjetiva (*Vorstellung*) que lo acompaña en nuestra mente—y, claro está, con el objeto que constituye su referencia (*Bedeutung*). Las expresiones «estrella del anochecer» y «estrella del alba» no tienen el mismo sentido, a pesar de que tienen la misma referencia (el planeta Venus). Estas distinciones se aplican igualmente a las proposiciones. El sentido de una proposición, que es un «contenido del pensamiento» (*Gedanke*), no debe ser confundido con su referencia, la cual no es nada más que su «valor de verdad» segun Frege: «verdadero» o «falso», puesto que para él no hay tercera posibilidad.

El interés de ese análisis es romper claramente con el error «psicologista», consistente en reducir los conceptos lógicos a contenidos mentales. También mostrar la equivalencia formal de todas las proposiciones que, sin tener el mismo sentido, poseen el mismo valor de verdad. Frege justifica así un principio que se convertirá en fundamental para los lógicos modernos, el principio de extensionalidad; según éste, toda proposición compuesta no es más que una función de verdad de las proposiciones que la componen.

En el plano matemático, finalmente, su contribución es capital. En primer lugar, porque su ideografía permite liberar a la aritmética de la dependencia en que ésta permanecía en relación con las lenguas naturales. En segundo lugar, porque la famosa definición avanzada en los *Fundamentos* (§ 68), según la cual «el número que corresponde al concepto F es la extensión del concepto 'equivalente [*gleichzahlig*] al concepto F'», constituye un indiscutible éxito para la tesis logicista.

Es la primera vez, en efecto, que se consigue la construcción del número cardinal por medios puramente lógicos, sin deber nada a la intuición. Hay aquí una auténtica prueba de fuerza que confirma la superación efectiva de la concepción kantiana de las matemáticas. Sin embargo no por ello se está obligado a compartir, con Frege, el otro aspecto de la tesis logicista—es decir la creencia platónica y cantoriana en la existencia real de un mundo inteligible, poblado de entidades lógico-matemáticas. ¿Gozan los números de una realidad autónoma? ¿Preexisten desde siempre al conocimiento que podemos adquirir de ellos? Defendida todavía por Russell, esa doctrina resistirá mal, a partir de 1920, las críticas que le dirigirán Hilbert y Brouwer.

Hasta ellas, la aritmética «logicizada» por Frege puede pare-

cer, en los primeros años de nuestro siglo, superior a la lógica «algebraizada» por Boole. Constituye, en una escala más amplia, el ejemplo de un sistema simbólico en donde la aplicación mecánica de reglas precisas permite encadenar una con otra las etapas sucesivas de un razonamiento deductivo hasta su conclusión. Por otra parte, como la significación de los conceptos puede ser fijada desde el principio de manera convencional, se está tentado de creer que se dispone finalmente de un método general, de un *calculus ratiocinator*, apto para resolver no importa qué problema. En suma, que lo verdadero coincide adecuada y totalmente con lo demostrable.

Sin embargo, esto no es así, pues, a pesar de sus aspectos destacables, la construcción fregeana rápidamente se va a encontrar minada por el descubrimiento de una inadvertida contradicción en su seno. Vinculada a la utilización por Frege de la noción de extensión de una clase o de un concepto, esa contradicción—que coincide, en su principio, con otras antinomias matemáticas descubiertas anteriormente por Cantor o Burali-Forti—es explícitamente identificada, en junio de 1902, por uno de los primeros (y raros) lectores de Frege, el joven Bertrand Russell.

Esa contradicción se resume esquemáticamente en la «paradoja» siguiente. Consideremos el conjunto de las clases que cumplen la propiedad de «no ser miembros de sí mismas». A su vez, deben formar una clase. ¿Será o no ésta miembro de ella misma? Si así es, deberá poseer la propiedad determinante de esta clase, que es no ser miembro de ella misma. Si no es así, no deberá poseer la propiedad en cuestión: entonces deberá ser miembro de sí misma. Cada rama de la alternativa implica, pues, lógicamente su contraria.

El 16 de junio de 1902, Russell escribe a Frege para comunicarle este descubrimiento que pone en tela de juicio toda la construcción elaborada por este último. En su respuesta, datada el 22 de junio, Frege confiesa que la carta «me ha sorprendido más allá de lo que pueden expresar las palabras y, me siento tentado de decir, me ha dejado consternado». Con tal cuestionamiento, añade, «no solamente es el fundamento de mi aritmética, sino directamente el único fundamento posible de la aritmética, lo que parece disiparse».[5]

5. Gottlob Frege, carta a Bertrand Russell del 22 de junio de 1902; trad. fr. en *Logique et fondements des mathématiques (1850-1914)*, antología preparada por François Rivenc y Philippe de Rouilhan, París, Payot, 1992, p. 242.

¿No había conducido, igualmente, el descubrimiento imprevisto de los números irracionales a ciertos filósofos griegos a dudar de la posibilidad de la ciencia?

Algunas semanas más tarde, en un apéndice añadido *in extremis* a las pruebas de imprenta del segundo tomo de *Las leyes fundamentales* (1903), Frege propone para superar la aporía una solución técnicamente poco satisfactoria, que se esforzará sin éxito por mejorar en los años siguientes. Morirá sin haber podido consolidar la obra de su vida.

El problema no era baladí: con la «paradoja» de Frege-Russell es una verdadera «crisis de los fundamentos» la que estalla en las matemáticas. Una crisis de la que, un siglo más tarde, todavía no hemos salido. Salvo considerar que la crisis en cuestión, ligada a la naturaleza huidiza de la noción de fundamento, es quizás menos trágica de lo que nos parecía, puesto que no impide en modo alguno a los matemáticos continuar progresando.

Por lo demás, este «incidente» no impedirá en absoluto que los trabajos de Frege tengan un papel filosóficamente decisivo en el paso del siglo XIX al XX. Incluso antes de haber sido leídos por Wittgenstein, Carnap, Quine, Dummett y muchos otros provocaron una conversión en el pensamiento de Husserl a partir de 1894. Y algunos años más tarde (1900) una verdadera «revolución» en las investigaciones de Russell.

Hasta el punto de que los numerosos herederos de esos dos filósofos, partidarios de la fenomenología y adeptos al empirismo lógico, podrían con pleno derecho reivindicar, en la persona de Frege, un ancestro común. Un ancestro por cuya mediación unos y otros se enlazan—a la vez que algunas veces se contraponen—con una misma línea: la de los kantianos críticos de Kant.

2. DE LA LÓGICA A LA FENOMENOLOGÍA

Nacido en Moravia, entonces provincia del Imperio austrohúngaro, Edmund Husserl (1859-1938) manifiesta desde muy joven un parecido interés por las matemáticas y por la filosofía. El desarrollo de su carrera universitaria confirma esta doble vocación. Su tesis de doctorado, leída en 1882, trata sobre el cálculo de variaciones. Es después, en Viena, en compañía de Kasimir Twardowski,

siguiendo los cursos de Brentano, cuando orienta su actividad hacia la filosofía—rehusando, como Brentano, separar ésta de la ciencia. Desde este momento, comienza a trabajar en el problema del fundamento de las matemáticas—objetivo de un importante debate a partir del inicio de los años 1880. En 1887 obtiene su habilitación con un ensayo sobre el concepto de número (Cantor se contaba entre sus examinadores), a partir del cual edita, en 1891, un libro que se presenta como el primer volumen de una *Filosofía de la aritmética.*

Subtitulada «Investigaciones psicológicas y lógicas» y dedicada por el autor a su «maestro» Brentano, la obra, que cita abundantemente los *Fundamentos* de Frege, critica sin embargo la ambición fregeana de reducir la aritmética, en su totalidad, a la lógica. Husserl piensa, en efecto, que es vano pretender explicar las nociones matemáticas de base (la igualdad, la analogía, la cantidad, la unidad) por nociones lógicas más simples. Concluye de ello que no se puede eliminar toda referencia a la intuición del fundamento de las matemáticas.

También en 1891 publica una reseña de las *Lecciones sobre el álgebra de la lógica* de Schröder, donde, después de haber expresado su admiración de principio por la lógica formal, le reprocha no considerar los conceptos sólo desde el ángulo de la extensión y no de la comprehensión, esto es, reducir las leyes del pensamiento a las de un puro cálculo.

Puesto que no rompen de manera suficientemente nítida con la tradición empirista, estas tesis no pueden por más que suscitar la reprobación de Frege. El autor de los *Fundamentos* considera, en aquel momento, posible y necesario reconstruir el concepto de número cardinal a partir sólo de las investigaciones de la lógica. La tentativa husserliana, dirigida a hacer del número el producto de un proceso mental de abstracción, le parece mancillada por un psicologismo inútil. Tal es, al menos, la objeción que desarrolla en un artículo de 1894, consagrado por entero al primer libro de Husserl.[6]

Husserl decide entonces revisar sus posiciones. Sin duda su evolución es el fruto de muchos factores convergentes y no sólo de las

6. Gottlob Frege, «Compte rendu de *Philosophie der Aritmetik—I* d'Edmund Husserl»; trad. fr. en Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, París, Seuil, 1971, pp. 142-159.

críticas de Frege, de las que Husserl incluso pretenderá, años más tarde, no haber tenido ninguna influencia.[7] Sin embargo, precisamente como consecuencia de ellas renuncia a publicar el segundo volumen de su *Filosofía de la aritmética* y, paralelamente, reemprende el estudio de la lógica. De esa «conversión» surgen, en 1900 y 1902, los dos tomos de las *Investigaciones lógicas*. Su mejor libro, en opinión de algunos de sus discípulos, y el que anuncia el nacimiento de una disciplina nueva, la «fenomenología», en un principio definida—según una expresión que Husserl abandonará en lo sucesivo—como «ontología pura de las vivencias en general».[8]

Esta vez, subtitulado «Prolegómenos a la lógica pura», el primer tomo parece haber sido escrito para ilustrar una sentencia de Goethe que Husserl, no sin humor, cita al final de su prefacio: «No hay nada que se condene más severamente que los errores de los que nos acabamos de deshacer».[9] Nada más severo, en efecto, que la condena aquí ejecutada sobre la psicología asociacionista salida de Locke y encarnada, más recientemente, por la *Lógica* de John Stuart Mill.

Partidario de un empirismo integral, Mill es célebre por haber intentado reducir el principio de contradicción—principio de base de la lógica—a una simple «generalización» sacada de su experiencia por una mente observadora. Contra tal afirmación—que él mismo nunca ha suscrito—y, en general, contra todas las formas de empirismo y de psicologismo, incluyendo las defendidas en su tiempo por sabios ilustres (Mach entre otros), Husserl intenta en lo sucesivo ocuparse, a partir de la base de Bolzano y de Frege, de preservar la naturaleza objetiva de los conceptos lógicos—única garantía de la validez universal de las matemáticas y de toda la ciencia. Otorga un rendido homenaje, en una página admirable del libro, a la obra de Bolzano, cuya importancia filosófica proclama bien alto.[10]

Más particularmente consagrado a los principios de la teoría del conocimiento, el segundo tomo de las *Investigaciones* desarrolla una concepción de la lógica que se hace eco todavía de la de Frege—a pesar de que éste apenas sea citado—, pero que revela tam-

7. Carta de Husserl a Scholz del 19 de febrero de 1936, citada en Frege-Husserl, *Correspondance*, trad. fr., Mauvezin, T.E.R., 1987, p. 13.

8. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr., París, PUF, 1969, t. I, p. 236. [Trad. cast. de Manuel G. Morente y José Gaos: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.]

9. Ibid., p. x.

10. Ibid., pp. 247-250.

bién las influencias, aunque contradictorias, de Kant y de Bolzano. Como éste, Husserl se esfuerza por fundar sobre bases autónomas la lógica y la teoría del conocimiento, disciplinas que, según él, deberían servir a su vez de zócalo para una nueva filosofía, «científicamente» rigurosa. Pero, como Kant y a pesar de Frege, persiste en hacer depender la objetividad de los conceptos lógicos de lo que llama una «experiencia» de la conciencia.

Sin duda se trata, para recuperar sus términos, de una experiencia «trascendental», de la experiencia de una «evidencia» (*Evidenz*), o indutabilidad independiente de la dispersión de nuestras imágenes mentales. Y sin duda esta «visión» intelectual, teniendo por objeto significaciones ideales independientes de la vivencia personal subjetiva, debe más a Descartes que a Kant (quien rechazaba su posibilidad) o que a las tesis expuestas, en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y en *Materia y memoria* (1896), por el filósofo francés Henri Bergson (1859-1941), cuyas doctrinas espiritualista y vitalista eran en aquellos momentos desconocidas por Husserl. Por lo demás, si Bergson confía a la intuición la tarea de captar lo real en su esencia fundamental, que identifica con la «duración» pura, su manera de revalorizarla en relación con la inteligencia (o facultad de los conceptos)—reducida en su esquema al rango de conocimiento «inferior»—no es demasiado compatible con la exigencia científica que preside la andadura fenomenológica. A partir de esta exigencia tanto como desde las posiciones antipsicologistas expuestas en un principio, no deja de ser aún más paradójico ver que Husserl haga depender el conjunto de su construcción de la enigmática idea de «intuición de esencias».

De estas contradicciones, ligadas a la ambición misma del proyecto que las suscita, el autor de las *Investigaciones lógicas* es absolutamente consciente puesto que se sitúa, precisamente, en el marco cauto de una «investigación». No obstante, hay que tratar de resolverlas. Para lograrlo, para alcanzar esa claridad y esa evidencia cuyos «orígenes» está empeñado en descubrir, va a consagrar aún muchos años al perfeccionamiento de su método.

El giro decisivo de esta perspectiva se sitúa en las cinco «lecciones» que pronuncia, entre abril y mayo de 1907, ante sus estudiantes de la universidad de Gotinga—que abandonará en 1916 para incorporarse a la de Friburgo. Estas lecciones serán publicadas, después

de su muerte, con el título de *La idea de la fenomenología*. Tomando la perspectiva cartesiana como modelo explícito, Husserl afirma en esas lecciones que, para fundar la filosofía en suelo firme, hay que empezar por poner en duda toda otra fuente de conocimiento. La única realidad cuya existencia se impone de manera absoluta resulta ser entonces la de nuestros pensamientos (*cogitationes*); dicho de otro modo: los «fenómenos» que aparecen en nuestra mente—siempre que, claro está, esta última sea definida, no como un «yo» empírico, sino como conciencia «pura», dotada de la capacidad de «ver» las esencias en ellas mismas, independientemente de toda referencia a un mundo «puesto entre paréntesis». Dentro de este texto difícil es donde se produce, como señalará más tarde Heidegger,[11] el paso de la «neutralidad» metafísica de las *Investigaciones lógicas* a una nueva filosofía del sujeto. Dicho de otro modo, a un nuevo idealismo trascendental.

Desarrollar las grandes líneas de este último constituye, en lo sucesivo, el principal objetivo de Husserl. Las *Ideas directoras para una fenomenología y una filosofía fenomenológica puras* (1913) dan de él una exposición sistemática. *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) recupera, bajo una forma detallada, el conjunto de sus críticas contra la lógica extensional heredada de Frege. Finalmente, las *Meditaciones cartesianas*—surgidas de las conferencias pronunciadas en París en 1929—terminan de explicitar las modalidades de su retorno, más allá de Kant, en dirección a la filosofía francesa.

¿Se puede entresacar, a partir de este conjunto de textos, los trazos esenciales de la fenomenología husserliana? En un principio, es evidente que ésta no tiene demasiado que ver con la empresa iniciada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807). Por contra, se acerca más a la «faneroscopia»—o «descripción de la estructura de las apariencias»—imaginada por Peirce, que por entonces Husserl no conocía, como no conocía a Bergson. Pero no resultará menos difícil reducirla al estado de esquema general, en la medida en que parece dependiente de lo que Husserl llama las «evidencias», o indutabilidad, de la conciencia. Digamos, para simplificar, que es posible distinguir en ella tres «momentos» estrechamente vinculados entre sí.

11. «Mon chemin de pensée et la phénoménologie», texto recogido en Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. fr., París, Gallimard, col. Tel, 1990, p. 329.

El primero es la *epochè*—a la vez duda metódica, suspensión del juicio y «puesta entre paréntesis» (*Einklammerung*) del mundo empírico en el que permanece aprisionada la conciencia ingenua e incluso el conocimiento científico. Este movimiento reflexivo de retirada del mundo, al arrancarnos de la pasividad que caracteriza la vida psíquica, nos permite observar no simplemente los hechos brutos sino los «fenómenos» constitutivos de la conciencia («ese rojo») y, a través de ellos, las esencias ideales («el rojo») que encarnan tales fenómenos. La *epochè* abre así la vía a una «reducción eidética» (del griego *eidos*, 'esencia'), que permite efectuar una concreta descripción de las estructuras más generales del ser (descripción que se considera más fundamental que la ofrecida por las ciencias de la naturaleza), y, más allá, a una reducción «trascendental», que nos entrega las modalidades del «aparecer» en tanto que tal. Por lo demás, se trata del movimiento de «retorno a las cosas mismas» (*zu Sachen selbst*)—dicho de otro modo, a los fenómenos—que en un primer momento provocará el éxito del método fenomenológico entre filósofos (Heidegger, Sartre) fatigados de las abstracciones vehiculadas por los neokantismos alemán (personalizado en Hermann Cohen) o francés (Léon Brunschvicg).

Segundo momento, la *constitución*—es decir, el acto por el que el sujeto reflexivo, para escapar al solipsismo, se da a un mundo concebido como «horizonte del sentido». Es en este nivel donde la función «intencional», recreando un lazo entre mi conciencia y el objeto al que apunta, se despliega con toda su amplitud. Aquí Husserl se inspira en la *Psicología del punto de vista empírico* (1874) de Brentano, a quien reconoce el mérito de haber recuperado la vieja noción de *intencionalidad* de la escolástica medieval para hacer de ella un concepto central de la psicología moderna: toda consciencia, en efecto, es consciencia *de* alguna cosa. Sin embargo, se da la discrepancia de que la psicología, tanto para Brentano como para Kant, continúa siendo una ciencia natural, mientras que Husserl, por su parte, sitúa la intencionalidad en una región «trascendental», independiente de, y anterior a, toda descripción psicológica—como la explican pormenorizadamente las *Ideas directrices...*, donde se introduce el concepto de «noema», mediador indispensable entre el acto mental (*noesis*) y su objeto real.

En un tercer y último momento, finalmente, la conciencia redescubre en ella misma, más allá de las idealidades culturalmente

producidas por el trabajo del pensamiento científico (o conceptos) el mundo realmente experimentado o «vivido» (*Lebenswelt*), necesariamente intersubjetivo, que es uno con el «suelo» originario en el que los idealistas se enraízan. Incluso las idealidades matemáticas proceden de él, puesto que han sido intuiciones antes de ser conceptos: esto es al menos lo que explica uno de los últimos textos de Husserl, su trabajo de 1936 sobre *El origen de la geometría*—que quizás lleva la huella de la influencia, ahora de vuelta, sobre Husserl del existencialismo heideggeriano. Reenlazando simbólicamente con la preocupación por los fundamentos característica de los años 1880, ese texto representa en cualquier caso la expansión final del proyecto fenomenológico. Así como, en cierta manera, su clausura sobre sí mismo.

Nos guardaremos de llevar a cabo un juicio demasiado rápido sobre tal proyecto. Teoría y práctica fenomenológicas están estrechamente ligadas, sus resultados en gran medida están en función de la habilidad con que el fenomenólogo aplica su teoría al análisis concreto de un «fenómeno» dado. Por lo demás, las mejores descripciones fenomenológicas son habitualmente—como las de Sartre—obra de escritores con verdadero talento. ¿Se trata por tanto, como Husserl ha afirmado muchas veces, de un proyecto absolutamente original, cuya realización vendría a poner un término definitivo a las andanzas históricas de la filosofía occidental?

Nada es menos seguro. En efecto, visto en perspectiva, difícilmente se puede negar que la empresa fenomenológica se sitúa, pese a su singularidad, como descendiente directa del kantismo y, más aún, del cartesianismo. ¿No ha sido Descartes el primero en situar el fundamento de toda ciencia en la experiencia de la conciencia como pensamiento «puro» (*res cogitans*)? ¿Y qué ha hecho Kant, sino inscribir en las estructuras del sujeto trascendental las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, es decir, las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento?

La originalidad de Husserl consiste, a fin de cuentas, en radicalizar ese doble esquema. Como Kant y como Descartes, decide enraizar el saber en el sujeto. Y como Descartes, pero esta vez contra Kant, confiere a la evidencia, rebautizada «intuición de las

esencias», el exorbitante poder de decir la verdad. Con uno y otro, finalmente, no ve mejor manera de fundar las ciencias que subordinándolas a una filosofía juzgada como más «científica» que ellas mismas, cumpliendo así—a su manera—el programa director del idealismo europeo. Como si, de Marx a Nietzsche o de Bolzano a Frege, ese programa nunca hubiese sido puesto en tela de juicio.

Perspectiva muy clásica, en suma. Demasiado, dirá Heidegger, a partir de 1927. Pero que Husserl considera que es, absolutamente, la única posible. Para comprender los objetivos de tal afirmación hay que remitirse a aquel texto suyo que mejor los expone, «La filosofía como ciencia rigurosa» (1911). Texto por otra parte tan central que, a pesar de las apariencias, no se trata de un simple artículo, sino más bien de un verdadero manifiesto. El manifiesto de una fenomenología que—por lo menos hasta la Primera Guerra mundial—se siente llevada por las alas del triunfo.

De entrada, proclama que «desde su primer momento [...] la filosofía ha afirmado ser una ciencia rigurosa»,[12] y que no renunciará jamás a ese ideal, sean cuales sean los obstáculos que se opongan a su realización. Estos obstáculos, no obstante, concede Husserl, son serios. Por una parte, los progresos más recientes del saber parecen debidos más bien a los de la experimentación que a las argucias de los filósofos. La importancia, por otra parte, dada desde Hegel a la noción de historia ha conducido a relativizar el valor del conocimiento, a no ver en él más que un producto entre otros de la evolución. Primado de las ciencias de la naturaleza o «naturalismo» por una parte, supremacía de la historia o «historicismo» por la otra: tales son, en 1911, las dos formas dominantes de un mismo «positivismo» que tiene por principal efecto vaciar de contenido la idea de verdad. Y, por lo mismo, de escamotear todo papel propio a la filosofía.

Husserl intenta rebelarse contra semejante «positivismo». La primera parte de su manifiesto está destinada a refutar el naturalismo, y la segunda, el historicismo; y en ambas se esfuerza por mostrar que, si las posiciones del adversario fuesen desarrolladas hasta su término lógico, desembocarían en incoherencias.

12. Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr., París, PUF, 1989, p. 11. [Trad. cast. de J. Rovira Armengol: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1951.]

Simbolizado por el biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919), defensor de un materialismo radical, la primera doctrina intenta «naturalizar» ideas y hechos de conciencia, dicho de otro modo, tratarlos como cosas—lo cual es contrario a lo que Husserl consideraba su esencia. Reduciendo las leyes lógicas a simples regularidades psicológicas, y éstas a su vez a procesos físico-químicos, destruye sin darse cuenta la base misma del saber científico, del cual pretende hacer su valor supremo. El naturalismo no es pues el discurso objetivo que cree ser. Es sólo una filosofía. Y es, por añadidura, una filosofía inconsistente.

Por lo que respecta al historicismo, representado aquí por la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911), profeta de las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) o de las ciencias sociales en las que la dimensión histórica es central, reposa también sobre un postulado implícito: la afirmación según la cual no habría verdad en sí, independiente de la evolución, sino tan sólo ideas socialmente reconocidas como válidas en un momento y lugar determinados. La contradicción es flagrante: si no hay verdad en sí, independiente de la evolución, la del historicismo no es en absoluto más cierta que la de la doctrina opuesta. Más en general, si todo es relativo, desaparece la posibilidad misma de un conocimiento. Notemos al respecto que este mismo argumento será frecuentemente utilizado, después de Husserl, por los adversarios del relativismo—como, por ejemplo, Habermas y Putnam en su polémica con Rorty.

En síntesis, bajo cada una de sus dos formas, el «positivismo» es peligroso. Contra ese peligro, en el que encuentra la verdadera causa del «malestar» espiritual de su época[13]—una palabra que, así mismo, hará fortuna, pero esta vez del lado heideggeriano—, Husserl inicia la batalla reafirmando bien alto la soberanía de la filosofía, *de facto* y *de iure*. Para salvar el saber, para permitir a la razón florecer en el acto de conocimiento, hay que enraizar ese acto en un territorio inmóvil. Ahora bien, ese territorio sólo puede ser ofrecido por la filosofía fenomenológica entendida como «ciencia de las esencias», ella misma anclada en un sujeto trascendental.

Cuando denuncia la impotencia de sus antecesores—Kant incluido—para encarrilar la filosofía por «la vía segura de la ciencia», Husserl se reapropia su proyecto, considerándose el único capaz de

13. Ibid., p. 80.

conducirlo a su término. Con él, y solamente con él, la filosofía se convertirá en «ciencia rigurosa». No una entre otras, sino la primera y la más rigurosa de todas puesto que será la «teoría científica de la razón» misma.[14] El texto de 1911, en suma, anuncia un nuevo inicio. Para la filosofía, evidentemente, pero también para la cultura entera, de la cual la filosofía no es más que la expresión espiritual más elevada.

Sin duda Husserl, cuando así profetiza el (re)nacimiento de la filosofía desde sus escombros, no hace más que imitar el gesto retórico de Descartes y de Kant, por el cual se instaura todo pensamiento fundador. Sin duda esta imitación, permitiendo a la fenomenología inscribirse a su vez en la gran tradición de la metafísica clásica, contribuye a encerrarla en el modelo que querría superar. Pero el arcaísmo al cual, de golpe, éste se condena no se les muestra inmediatamente ni a Husserl ni a sus primeros discípulos. También muchos de los que, a partir de la primera década, ridiculizan la fenomenología lo harán—con la notable excepción de Heidegger—con la convicción de obrar en beneficio del progreso de la razón, por tanto del progreso sin más. Desde entonces, confortado por su apoyo, Husserl no cesará de avanzar en la vía que se había trazado para sí mismo, persuadido de que el futuro, si no presente, terminará por darle la razón.

De esa perseverancia es testimonio, como un eco del texto de 1911, la conferencia que dio venticuatro años más tarde, el 7 de mayo de 1935, en el *Kulturbund* de Viena. Titulada *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, esta conferencia parte de la idea de que la humanidad europea formaría una «familia» de naciones unidas entre sí por un lazo «fraterno»,[15] en pocas palabras, una especie de «patria» espiritual que poseería, según Husserl, una evidente superioridad sobre todas las otras culturas, ya se trate de la India, de China o, para reconsiderar su ejemplo, de los «papúes»—a los que poca cosa, cree, les separa de la animalidad.

¿Sobre qué se funda esa superioridad de Europa? Sobre la triple invención de la razón, de la ciencia y de la filosofía. Ahora bien, esta formidable invención está en la actualidad en peligro, ahora

14. Ibid., p. 59.
15. Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr., París, Hatier, 1992, p. 55.

más que nunca carcomida por el cáncer «positivista». Éste, destruyendo las idealidades, empuja hacia un materialismo intelectual y moral. Conduciendo a la negación de la filosofía, abre la puerta a todos los excesos del irracionalismo. Resumiendo, el «positivismo» es el principal responsable del «malestar» de la época.[16] Por lo que respecta a este punto, el análisis no ha variado después de 1911.

Tampoco hay variación por lo que respecta a la naturaleza del remedio. Para Husserl, sólo hay uno: devolver a la filosofía su lugar primordial en el fundamento del saber. Permitir al filósofo convertirse en el «arconte»[17] de la humanidad. Y, simultáneamente, resituar la filosofía en la buena vía: la de la ciencia rigurosa o, dicho de otro modo, la de la ciencia fenomenológica de las esencias.

Puede parecer sorprendente que, a pesar de la fecha—dos años después de la llegada de Hitler al poder—en que fue pronunciada dicha conferencia, Husserl no se haya mostrado más crítico con su propio etnocentrismo, ni con respecto al término «arconte»—a menos que haya buscado deliberadamente oponer un buen «arconte» a un mal *Führer* (son dos palabras prácticamente sinónimas). Es igualmente sorprendente que, a pesar de la gravedad de su idea, no haya conseguido darle una formulación políticamente más convincente. La raíz de toda barbarie reside según él en el «positivismo»—noción como mínimo vaga—y bastaría para acabar con ella con restablecer en sus derechos la «ciencia de las esencias». Un intelectualismo semejante tiene algo de desconcertante.

¿Subestimaba Husserl la verdadera naturaleza del peligro que, en 1935, amenazaba al mundo? Todo lo contrario. En él, el discurso sobre la crisis de los valores europeos—ilustrado, desde 1918, por Valéry, Rosenzweig, Heidegger y tantos otros—no es un ejercicio de estilo. Para asegurarse de ello, es suficiente recordar que perdió un hijo en los combates de la Primera Guerra mundial. Y que los nazis le apartaron en 1933 de toda actividad pública en Alemania por causa de sus orígenes judíos, a pesar de que se había convertido libremente al protestantismo en 1886. Aunque sólo sea por estas dos razones, Husserl es un hombre profundamente infeliz.

Pero si el individuo está herido, el filósofo, que concibe su misión como la de un «servidor de la humanidad», debe elevarse por encima de su sufrimiento y de las contingencias de la historia.

16. Ibid., p. 72. 17. Ibid., p. 65.

Nada puede obligarle a dudar de sí. Ni los acontecimientos exteriores, ni incluso, en el interior del mundo académico, el desinterés progresivo de los científicos de su entorno.

Pues—y esto es lo más grave—la ambición de la fenomenología por convertirse en la ciencia de las ciencias ha embarrancado manifiestamente a mediados de los años treinta. Además, Husserl lo sabe muy bien, ve las ciencias—matemáticas o experimentales—desarrollarse a su alrededor sin preocuparse demasiado por la famosa «reducción eidética». Incluso va a tomar buena nota, no sin melancolía, de esa pérdida de interés, tal como lo revela—entre otros—un texto frecuentemente citado pero mal comprendido, el apéndice XXVIII del parágrafo 73 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. «La filosofía como ciencia—dice ese texto redactado durante el verano de 1935—, ciencia seria, rigurosa e incluso apodícticamente rigurosa: el sueño se ha acabado [*der Traum ist ausgetraümt*]».[18]

Sin embargo, no nos equivoquemos sobre el sentido de semejante constatación. Que el sueño se haya acabado es lo que piensan en 1935 muchos de aquellos que en principio han creído en la fenomenología. Si bien Husserl, no obstante, toma nota de tal decepción, rehúsa compartirla. Y si bien deplora que se la haya abandonado durante el camino, no tiene ninguna intención de renunciar a su viaje. La fenomenología, una vez más, debe continuar, a despecho de todos los pesares.

Y, en efecto, continuará. Desde el día siguiente a la Segunda Guerra mundial, ésta volverá a emerger a través de las obras más diversas. Pero en ellas ya no estará presente sino a título de referencia más o menos lejana, una referencia progresivamente eclipsada por otras corrientes de pensamiento: existencialismo (Karl Jaspers), hermenéutica (Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo), marxismo (Jean-Paul Sartre), psicología de la forma (Maurice Merleau-Ponty). Se mezclarán frecuentemente con ella preocupaciones de orden religioso—o al menos espiritual—de origen judío (Martin Buber, Emmanuel Levinas), católico (Jean-Luc Marion) o

18. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad. fr., París, Gallimard, 1976, p. 352. [Trad. cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.]

protestante (Paul Ricoeur). La fenomenología, en suma, sobrevivirá menos en estado puro que como un elemento de distintas aleaciones, en cuyo seno su singularidad—y sus ambiciones iniciales—tenderán a difuminarse.

Las razones de ese eclipse no son imposibles de descubrir. Con sus *Investigaciones lógicas* Husserl ha rendido un inmenso servicio a la filosofía europea. Después de Frege y antes que Russell, le ha hecho tomar conciencia de la necesidad, para ella, de repensar por completo su relación con la ciencia y la teoría del conocimiento. Le ha evitado caer en el atolladero del psicologismo. La ha devuelto a su propia vía—la de un auténtico «pensamiento por conceptos»—, arrancándola al cielo de las abstracciones neokantianas para recordarle la urgencia de tomar en cuenta el «mundo vivido» por el sujeto.

Pero al mismo tiempo la ha conducido a un callejón sin salida al encerrarla progresivamente, a partir de 1907, en el estrecho marco del *cogito* (incluso si se tratase de un *cogito* más comprehensivo que el de Descartes), dando la espalda deliberadamente a la evolución de la ciencia y, sobre todo, decidiendo ignorar soberbiamente la fuerza de todo lo que—historia, lenguaje, deseo—amenazase con minar desde el interior la ilusoria soberanía del sujeto trascendental.

Así la fenomenología «pura», tal y como la entendía el envejecido Husserl, se encontró poco a poco condenada a desviarse del mundo real, a pesar de su saludable voluntad por «volver a las cosas mismas». Los adeptos más jóvenes sólo han podido escapar a esta tendencia liberándose de la ortodoxia husserliana—más o menos abiertamente, según el caso.

Vayamos más lejos. Si en la fenomenología hay una cierta impotencia a pensar lo real dentro de la complejidad de sus determinaciones, este defallecimiento ¿no estaba inscrito desde el principio en el «sueño»—grandioso pero utópico—de una filosofía definida a la vez como «ciencia rigurosa» y como «ciencia fundadora de todas las demás ciencias»? Un sueño semejante ¿no estaba por adelantado destinado al fracaso?

El ejemplo de Husserl no es el único en sugerirlo. A la misma conclusión conduciría *mutatis mutandis* el de Bertrand Russell, quien, en otro lenguaje (la lógica fregeana), ha tenido el mismo sueño y durante los mismos años.

3. DE LA LÓGICA A LA POLÍTICA

Nacido en el seno de una familia aristocrática de ideales liberales, Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) es nieto de lord John Russell, miembro del partido *whig* y dos veces primer ministro. Después de una infancia solitaria, marcada ya por la pasión de las certezas, se ve empujado por la familia a una carrera administrativa por la cual no siente ningún interés. Por contra, a la edad de dieciocho años descubre la *Lógica* de Mill y, puesto que se interesa por las matemáticas, escoge estudiar esta disciplina en Cambridge. Desengañado rápidamente por la manera convencional de la enseñanza de las matemáticas, se encamina entonces hacia la filosofía. Y, más precisamente, hacia el idealismo.

En la época, en efecto, los medios universitarios ingleses atraviesan una fase de reacción contra el empirismo que, de Locke a Hume y Mill, ha dominado con frecuencia la escena británica. A partir de 1880 esta reacción toma la forma de un retorno a Kant y, sobre todo, a Hegel. Introducidas en Oxford por Thomas Hill Green (1836-1882) y Edward Caird (1835-1908), las doctrinas hegelianas son recuperadas por Bernard Bosanquet (1848-1923) y Francis Herbert Bradley (1846-1924)—cuya principal obra, *Apariencia y realidad*, conoce en 1893 un importante éxito. Cambridge tiene también sus neohegelianos, George Stout (1860-1944), director de la revista *Mind*, y John Ellis McTaggart (1866-1925), que serán los primeros maestros del joven Russell. Éste escribirá más tarde que McTaggart «decía poder probar por la lógica que el hombre es bueno y el alma inmortal. La demostración—admitía—era larga y difícil».[19]

Bajo su influencia, Russell redacta un trabajo para la tesis de licenciatura (1894) sobre los fundamentos de la geometría, que repudiará a continuación. En él se esfuerza, sin gran éxito, por defender la filosofía kantiana de las matemáticas contra el desmentido implícito la multiplicación de las geometrías no euclidianas. Simultáneamente, se inicia en economía política. Después, y para profun-

19. Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. fr., París, Gallimard, col. Tel, 1988, p. 46. [Hay trad. cast. de las *Obras completas* de B. Russell en Madrid, Aguilar, 1973.]

dizar en sus conocimientos sobre ese dominio, lleva a cabo una estancia en Berlín.

Ésta le permite familiarizarse con la doctrina de los socialdemócratas alemanes (Wilhelm Liebknecht, August Bebel). Derivada de Marx, pero de un Marx liberado de todo dogmatismo y frecuentemente releído a la luz de Kant, esta doctrina, que preconiza la justicia social y la emancipación de la mujer, le impresiona favorablemente. Además, los principales representantes del movimiento neokantiano, cuya sede se sitúa en Marburgo, los filósofos Hermann Cohen y Paul Natorp, no esconden su simpatía por los ideales socialistas. Debido a tales convergencias políticas, Russell recupera el estudio de Kant, que, a su vez, le remite a las matemáticas.

Sus tres primeros libros publicados revelan, de manera significativa, la diversidad de sus centros de interés. El primero, *La socialdemocracia alemana* (1896), surge de su experiencia berlinesa. El segundo, *Ensayo sobre los fundamentos de la geometría* (1897), desarrolla los temas de su tesis de fin de carrera. El tercero, *Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (1900)—del cual se harán eco muy pronto los trabajos de otro leibniziano, el lógico francés Louis Couturat (1868-1914)—, muestra el papel creciente que tiene en su pensamiento la reflexión sobre la lógica. Esta capacidad para pasar con soltura de un tema a otro permanecerá hasta el final como una de las características más destacables de la actividad russelliana. Se explica, no obstante, por la constancia de un pequeño número de preocupaciones fundamentales, en primera línea de las cuales figuran la verdad y la justicia.

Cuando vuelve de Berlín a Cambridge, Russell es elegido *fellow* del Trinity College. Es allí donde, en los años siguientes, se producirá su rebelión contra el idealismo. Rebelión cuya señal fue dada por uno de sus camaradas, el filósofo George Edward Moore (1873-1958).

Moore, por su parte, también comenzó siendo idealista. Muy pronto, sin embargo, la metafísica neohegeliana le inspira reflexiones no exentas de humor. ¿Qué puede querer decir ese discurso tan alejado de la ciencia y del sentido común? De la ironía, Moore—seguido por Russell—pasa a la crítica. En abril de 1899, abre las hostilidades publicando en la revista *Mind*—de la que llegará a ser director en 1921—un artículo, «La naturaleza del juicio», que acomete abiertamente los *Principios de lógica* de Bradley (1883).

Este último, que se forma una concepción rigurosamente unitaria del absoluto, afirma no creer en la existencia de las relaciones. En consecuencia, aunque se dice opuesto al empirismo, cae en el psicologismo rechazando admitir que la significación de una idea pueda poseer una realidad en sí independiente del sujeto que la piensa. Contra tal doctrina, que desemboca en una concepción fusional y mística del conocimiento, Moore propone volver a un realismo de los conceptos y de las relaciones. Considera los primeros como dotados de una existencia propia, independiente de nuestra mente, y las segundas como claramente distintas de los términos que relacionan. Aunque ingenuo en ciertos aspectos, este realismo tiene dos virtudes. Por una parte, contribuye a su manera a la liquidación del psicologismo. Por la otra, permite construir una teoría racional del conocimiento, analítica, pluralista y abierta a la idea de verificación.

Cuatro años más tarde (1903), Moore publica otro artículo, «Una refutación del idealismo»—que trata severamente el solipsismo de Berkeley—, así como su primer gran libro, *Principia ethica*. Éste ilustra la posibilidad de extender el realismo a la esfera de los conceptos morales. En la base de este trabajo, que ejercerá una influencia considerable en la filosofía angloamericana, se encuentra la tesis según la cual «Bien» (*Good*) no es un sustantivo, es decir el nombre de una «cosa» particular, sino un predicado utilizado en ciertos tipos de juicios, los juicios éticos. Por otra parte, tal predicado es indefinible, pues lo que quiere expresar—lejos de ser misterioso—es a la vez simple y único: es imposible equivocarse sobre él. Así pues, apoyándose en el «sentido común» (*common sense*) y partiendo de la confianza en el lenguaje usual, correctamente analizado, Moore consigue disipar lo que llama la «falacia naturalista» (*naturalistic fallacy*), es decir, el razonamiento erróneo por el que metafísicos como Bentham o Mill han creído poder «explicar» el Bien reduciéndolo a otra cosa (por ejemplo, al placer o a la utilidad).

El método, para la época, es revolucionario. Entusiasmado por las perspectivas que ofrece a la filosofía, Russell lo va a hacer suyo. Pero, si bien se convierte a las concepciones de Moore, ya por estas fechas ha decidido aplicarlas a un dominio diferente del ético. O, más exactamente, volver a la vía que le atraía al final de sus estudios: la de la investigación sobre el fundamento de las matemáticas.

Una vía kantiana, en suma. Pero dentro de la cual Russell deci-

de ahora poner en tela de juicio la doctrina de la «estética trascendental»—como, antes que él, Frege, cuyos trabajos ignora todavía. En cambio, ha descubierto los de Boole, Peirce, Schröder y, sobre todo, los del lógico italiano Giuseppe Peano, a quien conoció en París en julio de 1900 en un congreso internacional de filosofía.

Encuentro decisivo que provoca en Russell una verdadera «revolución» intelectual, mientras que sus cambios posteriores—dirá él en lo sucesivo—manifiestan una simple «evolución». Así, bajo la influencia conjunta de Moore y de Peano, Russell pone en marcha su gran proyecto: fundar las matemáticas sobre una base puramente lógica, la única capaz de garantizar su objetividad. Proyecto cuyo primer esbozo se encuentra contenido en los *Los principios de la matemática* (publicados en 1903 pero redactados en lo esencial a finales de 1900) y cuya forma definitiva será desarrollada en los *Principia mathematica*. Escritos en estrecha colaboración con el filósofo y matemático Alfred North Whitehead (1861-1947), los tres volúmenes de esta última obra, cuyo título está calcado del de Moore, se publicarán escalonadamente entre 1910 y 1913.

Los principios de la matemática piden prestado a Moore tanto un método—la atención a las estructuras de la lengua—como una filosofía—pluralismo y realismo de los conceptos. Denunciando a su vez el psicologismo, tanto el de Bradley como el de Mill, Russell separa netamente la *proposición*, entidad lógica autónoma, de la *frase* que la expresa mediante palabras. Afirma por otra parte que, siempre y cuando se evite mezclar estos dos niveles, el análisis lingüístico de una frase puede servir de hilo conductor al análisis lógico de la proposición correspondiente. Sin ser un «maestro», la gramática puede ser un «guía».

Anunciando un «giro lingüístico» («a linguistic turn», la frase es de Richard Rorty) en el pensamiento moderno, ese método se convertirá, a lo largo de los decenios siguientes y bajo distintas formas, en referencia común para todos los partidarios de la filosofía «analítica», cuyo estilo de pensamiento, que domina todavía hoy la escena angloamericana, constituye la innovación principal de nuestro siglo desde el punto de vista de la técnica filosófica.

Su primera aplicación en *Los principios de la matemática* conduce a Russell a operar una distinción fundamental entre «significación» y «denotación». Próxima a la que Frege había introducido (1892) en-

tre «sentido» y «referencia», esta distinción reposa sobre definiciones simples: un nombre «significa» un concepto—y, en virtud de ello, tiene sentido—, mientras que este último «denota» un objeto. Por hipótesis, el hecho de que comprendamos el significado de un término implica que éste remite, a través de un concepto, a un objeto dotado de una existencia real—material (la silla) o inteligible (el número). Fuertemente teñida de platonismo, esa ontología se revelará pronto como de una excesiva riqueza. A partir de 1905, su exuberancia deberá ser revisada a la baja.

Pero mientras tanto ofrece un marco cómodo para la reconstrucción de las matemáticas. Definiendo la noción de clase a partir de la noción puramente lógica de función proposicional (puesto que una clase es el conjunto de los objetos por los cuales una función es verificada), Russell utiliza el cálculo de clases para introducir la teoría de los «órdenes» y ésta, a su vez, para construir el concepto de número cardinal. Técnicamente, el éxito de esta empresa «logicista» es debido a Peano. En sus *Notaciones de lógica matemática* (1894) y en su *Compendio de matemáticas* (o «Formulario completo», cuyos cinco volúmenes van apareciendo entre 1895 y 1908), emplea un sistema original de notación bautizado como «pasigrafía», en el que se inspiran Russell y otros. Capaz—como su nombre indica—de «notarlo todo», la «pasigrafía» peaniana facilita la traducción del razonamiento matemático a términos puramente lógicos, así como su axiomatización, de manera menos profunda pero más manejable que la ideografía fregeana, a la que en parte se remite.

Por otra parte es Peano quien, en el momento de su encuentro con Russell de julio de 1900, le habla por primera vez de los trabajos de Frege. Russell los lee progresivamente durante los dos años siguientes y descubre entonces, no sin sorpresa, la existencia de múltiples puntos de convergencia entre Frege y él. Los dos hombres comparten, entre otras cosas, una misma concepción platonizante del número que Russell, por su parte, resume en una fórmula sorprendente: «Todo el mundo salvo un filósofo puede ver la diferencia entre un poste y mi idea del poste, pero pocos ven la diferencia entre el número 2 y mi idea del número 2. Sin embargo, la distinción es tan necesaria en un caso como en el otro [...]. En pocas palabras, todo conocimiento debe ser reconocimiento [...]. La aritmética debe ser descubierta de la misma forma que Colón descu-

brió las Indias occidentales, y no creamos a los números más de lo que él ha creado a los indios».[20]

Desgraciadamente, el «descubrimiento» de los fundamentos de las matemáticas no tarda en mostrarse tan peligroso como el del Nuevo Mundo. Los griegos ya se habían interrogado sobre el crédito que merecía la frase «Todos los cretenses son mentirosos», cuando es pronunciada por un cretense (paradoja de Epiménides). Se ha visto que contradicciones del mismo género habían sido señaladas, más cercanamente a nosotros, por Cantor (1895) y Burali-Forti (1897). Russell descubre la existencia de esas dificultades leyendo en 1901 los trabajos de Cantor. Pero, aunque tales antinomias—ligadas al concepto de clase—sean de tal naturaleza como para cuestionar la construcción logicista, Russell no calibra sus consecuencias inmediatamente. Es sólo cuando, después de haber descubierto una nueva antinomia en el primer tomo de las *Leyes fundamentales de la aritmética* de Frege, recibe la respuesta desesperada de este último, que comprende la importancia de lo que estaba en juego. Si se quiere salvar las matemáticas, es indispensable resolver esta «paradoja». No se trata tanto de un simple juego mental como del porvenir de la ciencia.

Como el segundo tomo de las *Leyes fundamentales* y justo antes de su publicación, *Los principios de la matemática* se ven aumentados por un texto donde Russell evoca su molesto descubrimiento—y aprovecha la ocasión para rendir un gran homenaje a los trabajos de Frege, que habían anticipado los suyos propios. Las dos obras aparecen en 1903 con algunas semanas de diferencia. La obra de Frege propone, para disipar la contradicción, un artificio cuyo carácter precario reconoce el propio autor. La obra de Russell, por contra, sugiere un inicio de solución.

Apoyándose en la distinción—introducida por Peano—entre la pertenencia y la inclusión, distinción que prohíbe a un conjunto pertenecerse a sí mismo, esta solución reviste la forma de una «teoría de los tipos»—o de los niveles—lógicos. Así como la mortalidad no es ella misma mortal, un predicado no debería poder ser predicado de sí mismo sino solamente de un individuo, concepto de

20. Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, Londres, Allen and Unwin, 2ª ed., 1938, § 427, p. 451. [Trad. cast. de Juan Carlos Gimberg: *Los principios de la matemática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.]

«tipo» lógico inferior. Efectivamente, parece que la fuente común de todas la contradicciones reside en la aparición de expresiones predicativas que violan esta jerarquía lógica—como cuando se habla, por ejemplo, de una clase que sería «miembro de sí misma». Y que la formación de tales expresiones «desprovistas de sentido» (*meaningless*), y por tanto ilegítimas, podría ser impedida por apropiadas reglas sintácticas, desde el inicio mismo. Dicho de otra forma, por postulados suplementarios.

Si bien a Frege le repugna hacer depender así su sistema de unas convenciones de lenguaje, la sugerencia russelliana no es menos seductora. Procede de una preocupación por eliminar los falsos problemas emparentada con la de Moore y que se reencontrará, veinte años más tarde, en las doctrinas del Círculo de Viena. Mientras tanto, hay que dar a esta proposición una forma lógica precisa. Tarea difícil, que tomará todavía algunos años a Russell. Y le obligará, entretanto, a redimensionar la ontología demasiado «permisiva» sobre la que reposaban los *Principios*.

En 1905, ese redimensionamiento se consuma en un artículo breve pero capital, «De la denotación». Volviendo a tomar el espinoso problema de las «expresiones denotativas»—«el padre de Carlos II», «el autor de *Waverley*»—, Russell muestra que tales expresiones son asimilables a una fórmula del tipo: «El término que tiene la propiedad *F*»; dicho de otro modo, a una simple función *F(x)* que no designa nada por sí misma. El asunto de la denotación puede entonces resolverse por la construcción de una frase que comporta un cuantificador existencial: «Existe un *x* tal que *F(x)*», frase que, a su vez, puede ser verificada (o no) por los procedimientos habituales.

Convenientemente manejada, esta técnica de análisis permite efectuar grandes economías ontológicas. En ruptura con el platonismo defendido por Meinong, por Frege y por él mismo dos años antes, Russell admite en lo sucesivo que ciertas expresiones no denotan en realidad ningún objeto, a pesar de estar dotadas de aparente sentido—«el actual rey de Francia», «la montaña de oro». Al mismo tiempo, se orienta hacia un constructivismo prudente. A fin de evitar la aparición de entidades problemáticas, toda noción compleja deberá ser redescrita—o reconstruida—a partir de nociones más simples, ellas mismas consideradas aceptables. Exactamente como los conceptos aritméticos lo son en una presentación axiomática correcta.

Cinco años más tarde (1910), y fruto de esa nueva filosofía, comienzan a aparecer los *Principia mathematica*. La obra, que debe tanto a Whitehead como a Russell, no constituye solamente su mayor contribución a la cuestión del fundamento de las matemáticas. Representa sobre todo la realización más completa del programa logicista, entrevisto por Bolzano cerca de un siglo antes, pero que Frege no pudo realizar por sí mismo.

Su superioridad reside ante todo en el hecho de que, a diferencia de Peano, que se limita a *traducir* las fórmulas de la aritmética al lenguaje de la lógica, Russell y Whitehead las consiguen *reconstruir* a partir de los únicos medios que ésta les ofrece. Y no solamente la aritmética y el análisis se ven finalmente reducidos en su totalidad a la leyes de la lógica, sino que estas últimas son ellas mismas reconstruidas a partir de un pequeño número de nociones primitivas, con un rigor implacable. Como se ha recalcado habitualmente, ¡hay que esperar al segundo teorema del capítulo ciento diez del segundo tomo de los *Principia* para que sea demostrada la fórmula: «1 + 1 = 2»!

Aún más, la solidez del edificio resulta garantizada ahora por la exposición definitiva—bajo una forma mucho más detallada que en 1903—de la teoría de tipos. En adelante, las contradicciones que empañaban los trabajos de Cantor y Frege desaparecen realmente.

En fin, la utilización de la teoría de las descripciones elaborada en 1905 permite reemplazar la ontología anárquica de los *Principios* por un nominalismo metodológico inspirado en la famosa «navaja» de Occam, y acompañado de un constructivismo vigilante. Dicho brevemente, el formidable éxito de los *Principia*—apoyado sobre una filosofía satisfactoria para el «sentido común»—se presenta a primera vista como una fortaleza inexpugnable.

Ese monumento del pensamiento puro no carece sin embargo de fisuras. Comencemos por las dificultades técnicas, ligadas al carácter por definición interminable de toda búsqueda del fundamento. Para asentar los de la aritmética, Russell y Whitehead tuvieron que recurrir a algunos postulados discutibles, entre los cuales al menos uno—el de la existencia de un conjunto infinito—parece imposible de justificar desde un estricto punto de vista lógico.

En segundo lugar, la obra permanece incompleta puesto que deja la geometría aparte. Existe en efecto una incompatibilidad de principio entre la naturaleza categórica de las leyes lógicas y el ca-

rácter simplemente hipotético de los sistemas de axiomas geométricos. Russell—que, en geometría, había empezado siendo kantiano—se había dado cuenta de ello a partir de 1901. Ese año escribió: «Se me ha probado con el descubrimiento de los sistemas no euclidianos que la geometría no arroja más luz sobre la naturaleza del espacio que el que arroja la aritmética sobre la población de los Estados Unidos [...]. Saber si los axiomas de Euclides son verdaderos es una cuestión que deja indiferente al matemático puro».[21] Largo tiempo rechazadas, las consecuencias de esta posición—por otra parte inatacable—se traducen en la inexistencia del cuarto volumen de los *Principia*. La geometría, si no es más que un juego axiomático, escapa a la matemática pura y, por consiguiente, a la reducción logicista.

En tercer lugar, a la cuestión de saber si la elección de las nociones primitivas efectuada por Russell y Whitehead es la correcta, la única respuesta posible es que ésta se justifica *a posteriori*, por el hecho de que permite la reconstrucción de la aritmética y del análisis. Sucintamente, éstas son las consecuencias que garantizan la validez de las premisas—y no a la inversa, como sería normal. Sentida como una frustración por los matemáticos profesionales, esa situación explica que éstos se conviertan durante el siglo XX en un tanto escépticos respecto de la lógica y, por consiguiente, se muestren indiferentes al problema de fondo de su disciplina. Para un matemático actual, los *Principia* sólo tienen un interés estrictamente histórico.

Más grave todavía. Russell, se ha dicho, considera las leyes lógicas como principios categóricos. Cree en su universalidad y en su verdad absoluta—la verdad consiste, tanto para él como para un gran número de filósofos medievales y clásicos, en la conformidad de un enunciado con una realidad objetiva, en este caso de orden inteligible. Se trata, si se quiere, de un resto de platonismo en el autor de los *Principia*. Ahora bien, esta concepción platónica de la verdad, finalmente indispensable para la cohesión del sistema logicista, no resistirá la rápida evolución—en los años siguientes—de las investigaciones lógico-matemáticas.

21. Bertrand Russell, «Recent work on the principles of mathematics», *The International Monthly*, Londres, vol. IV, pp. 83-107. Texto reimpreso con el título «Mathematics and metaphysicians» en *Mysticism and logic, and other essays*, Londres, Longmans Green, 1918.

En 1920, por ejemplo, el lógico polaco Lukasiewicz elabora un cálculo «trivalente» donde, entre lo verdadero y lo falso, se introduce un tercer valor de verdad, «ni verdadero, ni falso». Tan coherente como la lógica bivalente, el cálculo así construido prueba que el sacrosanto «principio del tercio excluso» no es de ningún modo intangible.

Las dudas respecto de este famoso principio aparecen por lo demás a partir de 1908, en los primeros trabajos del matemático holandés L. E. J. Brouwer (1881-1966). Apoyándose en una sugerencia de su colega francés Henri Poincaré (1854-1912), uno de los adversarios más resueltos del logicismo russelliano, Brouwer preconiza un retorno a la doctrina kantiana así como un nominalismo radical. Considerando que únicamente son admisibles en matemáticas los conceptos cuya construcción puede efectuarse en el marco de una intuición, desarrolla en los años veinte y treinta una matemática original, de estilo «intuicionista», de donde están excluidos ciertos tipos de razonamiento «clásicos» como el razonamiento por el absurdo.

Otro matemático, el alemán David Hilbert (1862-1943)—quien, después de su obra de 1899, *Los fundamentos de la geometría*, trabaja en el tema de la axiomatización—, expone en los años veinte una teoría «formalista» del razonamiento matemático. Opuesto a la vez al intuicionismo y al logicismo, vuelve a concebir no solamente la geometría sino la totalidad de las matemáticas como un simple sistema hipotético-deductivo.

Finalmente un último matemático, el austríaco Kurt Gödel (1906-1978), demuestra en 1931 dos teoremas importantes—de los que se hablará más adelante—, que establecen de manera definitiva los necesarios límites de la formalización en matemáticas.

Todas estas investigaciones tienen un punto en común: ponen en tela de juicio el buen fundamento de la empresa logicista. Por otra parte, uno de los primeros discípulos de Russell, el filósofo Ludwig Wittgenstein, había presentido esta evolución. De todos los lectores de los *Principia*, Wittgenstein es el que más ha descubierto sus debilidades. Esencialmente, sus objeciones llevan a tres puntos. La teoría del juicio que supone la obra se sustenta subrepticiamente en la noción metafísica de «sujeto». La teoría de los tipos no es, contrariamente a lo que se pretende, una teoría puramente sintáctica. En definitiva, si se desea escapar verdaderamente

de la ontología platónica, es necesario decidirse a considerar las proposiciones lógicas y matemáticas como banales «tautologías».

Formuladas verbalmente en Cambridge a partir de 1913, con la rudeza que en ocasiones caracteriza a Wittgenstein, a pesar de su inmensa admiración por Russell, estas críticas son muy mal aceptadas por el maestro. En 1914, Russell confiesa a Ottoline Morrell que se siente muy agredido por los ataques de su joven discípulo, que lo ha llevado a la «desesperación».[22] Dos años después admite que su ánimo filosófico está destrozado.

Sin embargo, en 1922, en el prefacio que redacta para el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, intenta conciliar las posiciones de éste con las suyas propias. En 1925, una nueva introducción—que Whitehead, instalado en Harvard el año anterior, rehúsa firmar—y algunas correcciones de detalle a la segunda edición de los *Principia* muestran que Russell cree aún en la posibilidad de desactivar las críticas wittgenstenianas, integrándolas parcialmente. Pero los dos puntos de vista son decididamente opuestos y el logicismo no se presta fácilmente a revisiones de detalle. ¿Considera entonces Russell que no podrá ir muy lejos por la vía que ha escogido? O bien la lógica, a la cual tanto ha contribuido, ¿ha dejado de interesarle? Al menos en los años siguientes, no se consagrará apenas a esta disciplina, ni a la filosofía de las matemáticas en general.

Otras investigaciones le atraen, incidiendo sobre problemas más amplios, de orden ontológico o epistemológico. ¿Cuáles son, por ejemplo, las concepciones del mundo y del conocimiento que forman el trasfondo de los *Principia*? Bosquejada en los *Problemas de filosofía* (1912), breve libro que se convertirá en un clásico del siglo XX, la respuesta a esta pregunta se encuentra desarrollada en *Nuestro conocimiento del mundo exterior* (1914), así como en una serie de conferencias pronunciadas en 1918, «La filosofía del atomismo lógico», donde Russell reconoce explícitamente su deuda con ciertas ideas de su ex alumno Wittgenstein.

A partir de *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, los datos de la experiencia sensible (*sense data*) constituyen las informaciones primeras a partir de las cuales debería ser posible—a condición de

22. Véase la carta, del 18 de enero de 1914, de Russell a Lady Ottoline Morrell, citada en Ray Monk, *Bertrand Russell: The spirit of solitude, 1872-1921*, Nueva York, Free Press, 1996, p. 339.

respetar las reglas de la lógica y de las matemáticas—reconstruir tanto el espíritu humano, en su unidad subjetiva, como los objetos del mundo material. O, más exactamente, los «hechos atómicos» de los que se compone este último y que estudian las ciencias experimentales.

Semejante concepción, que vuelve a hacer derivar toda realidad de nuestros contenidos de conciencia, ¿debe ser interpretada como una forma de idealismo o de materialismo? Evitando elegir entre esos dos sistemas «metafísicos», Russell, que se inclinaba en 1914 por una especie de monismo «neutro» que no separa la mente de la materia, opta en principio por un «fenomenalismo» prudente, cercano al pragmatismo de William James y al empirismo de Ernst Mach. Este «fenomenalismo» influirá, a su vez, en Wittgenstein y el Círculo de Viena. Provoca no obstante formidables dificultades que Carnap—especialmente—se esforzará por afrontar, mientras que el propio Russell preferirá evitarlas retornando progresivamente—a partir de 1921—hacia un materialismo más clásico, fundado en la prioridad de la materia respecto a la mente.

Por otra parte, la reflexión sobre los problemas de las ciencias experimentales le ocupará hasta el fin de su vida. En todo caso es el único campo filosófico en el que continuará teniendo una producción regular después de 1920. *El análisis de la mente* (1921), *El análisis de la materia* (1927), *Determinismo y física* (1936), *Significación y verdad* (1940) o *El conocimiento humano* (1948), entre otros libros, muestran su constante atención a los progresos de la física, de la psicología y de la lingüística. La estructura del universo, la naturaleza del espacio y del tiempo, el funcionamiento del cerebro constituyen para él cuestiones mayores, que le interesan en adelante más que sus investigaciones de juventud.

La idea cada vez más modesta que se hace de su papel en tanto que filósofo traduce, por sí misma, una profunda evolución de su personalidad. En suma, todo ocurre como si, a partir de la Primera Guerra mundial, las ciencias experimentales le pareciesen la única fuente válida de conocimientos. Y como si ya no viese—para la filosofía—otra misión que la de ayudar, con toda humildad, a los científicos a superar los obstáculos encontrados en su propio camino.

Para comprender mejor esta evolución hay que saber que la guerra de 1914 ha modificado radicalmente el curso de la vida de Russell. El triunfo de la barbarie sobre los campos de batalla le ha llevado a experimentar con intensidad la vanidad de la cultura, la hipocresía de la moral. Le ha conducido, como él mismo ha dicho, a «renunciar a Pitágoras».[23]

Más que la investigación pura, para él lo esencial desde entonces se ha convertido en el combate a favor de la razón—o más sencillamente del sentido común—en el espacio social. Un combate que, si se le cree, no tiene nada que ver con la filosofía en sentido estricto, puesto que ésta se reduce a la reflexión sobre las ciencias. Y que, al contrario, debe inscribirse en las formas de acción aptas para influir en la opinión pública—tales como el periodismo, los ciclos de conferencias, la publicación de ensayos polémicos. Como si, entre la teoría y la práctica, no fuera posible en el fondo ninguna articulación estrecha.

Existe, pues, dando la espalda deliberadamente al Russell filósofo y lógico, un Russell «político», comprometido con su siglo pero definiéndose a lo sumo como panfletario y nunca como filósofo. Extraña «disociación» de la personalidad, que se remonta muy atrás, pues el primer libro publicado por Russell era ya—hay que recordarlo—un ensayo sobre el socialismo. Veinte años más tarde, su necesidad de intervenir en los grandes debates nacionales e internacionales se reaviva con el choque de la guerra. El horror que ésta le inspira desencadena en él un verdadero frenesí de palabras. Cuatro libros, en dos años, testimonian el vigor de su compromiso: *La guerra, vástago del miedo* (1915), *La justicia en tiempos de guerra* (1915), *Principios de reconstrucción social* (subtítulo: «Un método para abolir el duelo entre las naciones») (1916) e *Ideales políticos* (1917). Poco después (1918), se ve encarcelado durante algunos meses por haber criticado, en un artículo, algunas actuaciones del ejército norteamericano.

Pacifista debido a su talante internacionalista, favorable a las ideas progresistas, preocupado por la justicia social, Russell—que se define además como libre pensador—se sitúa en el ala izquierda del partido laborista. Por esta razón acompaña en 1920 a una delegación británica invitada oficialmente a visitar la URSS y, por tan-

23. *Histoire de mes idées philosophiques*, *op. cit.*, p. 260.

to, *a priori* bien dispuesta para con la revolución bolchevique. Lo que descubre durante este viaje breve pero intenso en extremo (es recibido durante una hora por Lenin) le incita, no obstante, a revisar sus posiciones.

No era tanto que rechazara el nuevo sistema económico—al contrario, admite que el gobierno soviético hace lo más adecuado, en un contexto difícil, para alimentar a la población—, como especialmente la ausencia de libertad política. El libro que relata ese viaje, *Práctica y teoría del bolchevismo* (1920), es finalmente severo con la URSS, «esta prisión cuyos carceleros son fanáticos», y con el comunismo, al que acusa de ser «una religión y no un movimiento político ordinario».[24] Por otra parte, en los detalles, Russell se muestra un excelente observador, anotando sin haber tomado previo partido tanto los aspectos positivos como los negativos del nuevo régimen. No odia a los bolcheviques. «Ni ángeles a venerar, ni demonios a exterminar, son simplemente—dice—hombres audaces y capaces que se esfuerzan, con gran habilidad, en una tarea casi imposible».[25] La conclusión de este reportaje se muestra finalmente optimista: «El comunismo ruso puede naufragar y ser borrado del mapa, pero el socialismo en sí no morirá jamás».[26] No resulta una mala predicción.

Al final de las décadas siguientes, Russell multiplica las tomas de posición en los dominios más diversos. Escalonados a lo largo de medio siglo, sus textos militantes—que le valieron en 1950 el premio Nobel de literatura—tratan de la condición femenina, del matrimonio, de la educación, de la felicidad, de la religión—en la que ve el principal freno al progreso de la civilización—, de la democracia—que imagina irrealizable en África—,[27] del futuro de la humanidad, del impacto de la ciencia en la sociedad y, por encima de todo, de la necesidad de preservar la paz mundial.

Exacerbado por la Primera Guerra mundial, el pacifismo de Russell permanecerá hasta su muerte como su convicción fundamental—de todas maneras, con dos excepciones notables, más o menos comprensibles. Si es normal verle aprobar, durante la guerra de 1939-1945, el compromiso de las fuerzas aliadas en contra

24. Bertrand Russell, *Pratique et Théorie du bolchevisme*, trad. fr., París, Mercure de France, 1969, p. 108. 25. Ibid., pp. 111-112. 26. Ibid., p. 194.

27. Bertrand Russell, «La démocratie politique peut-elle s'adapter aux problèmes de 1950?» (1950), trad. fr. en *Politique étrangère*, n.°3, otoño 1994, pp. 853-860.

de Hitler, puede sorprender—por contra—el ardor con que preconiza, en los años cincuenta, la organización de una guerra «preventiva» contra la URSS, con el solo fin de impedir a esta última dotarse del arma atómica. Ciertamente, Russell tiembla ante un apocalipsis nuclear. La fuerza de sus convicciones le vale por entonces una segunda estancia (de una semana) en prisión en 1961, ¡cuando ya tiene ochenta y nueve años!

Otra paradoja: su condena radical de la intervención norteamericana en Vietnam le conduce a acercarse, en los años sesenta, a Sartre y a diferentes movimientos de extrema izquierda a cuyo programa político está muy lejos de pertenecer. Pero lord Bertrand Russell—que lleva este título después de la muerte de su hermano mayor, el segundo conde de Russell (1931)—no teme las contradicciones, sea en su vida pública, o sea en su existencia privada. Tales mudanzas reflejan tanto su propia evolución, como las necesidades circunstanciales de los diferentes combates que afronta. Su existencia parece en todo caso justificar la tesis russelliana según la cual la lucha por el progreso social, incapaz de conformarse a las exigencias de la lógica, revela un tipo de actividad que no debería confundirse con la filosofía.

Si bien tal afirmación manifiesta una admirable honradez, no deja de presentar graves inconvenientes. Por una parte, vuelve a confinar a los filósofos dentro de los límites demasiado restrictivos de la reflexión sobre la ciencia. Por otra parte, tiene como efecto el abandono de la ética, la estética y la política a los infundios de los ideólogos, a la inconsistencia de los periodistas, a los sueños de los poetas. En suma, decreta—sin justificarla verdaderamente—la existencia de un hiato infranqueable entre el conocimiento y la acción. Hiato tan peligroso, finalmente, tanto para uno como para otra.

La aventura de Russell inspira conclusiones cercanas, a pesar de las diferencias, a aquellas que sugería el proyecto de Husserl. Estos dos pensadores, habida cuenta de que se fijaron el mismo ideal irrealizable—comprometer la filosofía en la «vía segura de la ciencia»—, se condenaron de hecho a filosofar fuera del mundo. El primero, al escindirse progresivamente, a partir de 1907, del trabajo efectivo de los científicos profesionales, sospechosos de «positivismo». El segundo, a la inversa, cerrando la filosofía en una esfera paracientífica, artificialmente separada del campo social. Ninguno de los dos, en fin, ha sabido—o ha querido—dar a la razón heredada

de la Ilustración el permiso para afrontar los problemas de su tiempo.

En consecuencia, la radicalidad inicial de sus respectivas trayectorias—llevadas por el viento de la historia después de la Primera Guerra mundial—se vio rápidamente cuestionada por sus propios discípulos. Si a pesar de todo ciertos temas fenomenológicos han cruzado todo el siglo, se debe a que han sido «recuperados» y transformados por el pensamiento existencialista (Heidegger, Sartre) y la filosofía religiosa (Levinas). Por lo que respecta a la obra de Russell, si permanece como una referencia mayor para la filosofía angloamericana contemporánea, gran número de sus facetas ha sido, incluso en vida de su autor, seriamente discutido—y ante todo por quien debía ser su primer depositario, Ludwig Wittgenstein. Crítica que ha dejado trazos sensibles en todos aquellos que, todavía hoy, se reivindican de tradición «analítica», lógica y lingüística, cuyo ancestro fue Frege.

4. LA DISIDENCIA DE WITTGENSTEIN

El filósofo más importante del siglo XX, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), no publicó en vida más que un solo libro, el *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Desde 1929, comenzó—en sus cursos, entrevistas y cartas—a rechazar algunas de las tesis expuestas en éste. Más tarde, dos años después de su muerte, el manuscrito de un segundo libro en el que había trabajado de 1936 a 1949 fue publicado con el título de *Investigaciones filosóficas*. Se encuentran esbozadas en él nuevas posiciones que, derivando del *Tractatus*, se desvían de él algunas veces en puntos esenciales. Las dos obras proceden no obstante de una misma ambición: comprender lo que podría ser la práctica de la filosofía a partir del momento en que se ha hecho evidente que ella no podría ser asimilada, en ningún caso, con la «ciencia». Proyecto cuya realización ha tomado—con los años—formas sucesivas, ligadas a la personalidad compleja de un filósofo que nunca jamás ha dejado de cuestionarse.

Wittgenstein nace en el seno de una rica familia de la alta burguesía vienesa. Su padre, industrial ilustrado, es el mecenas del pintor Klimt, que hará de una sus hermanas un magnífico retrato. Uno de sus hermanos, pianista, se convertirá—después de haber perdido el brazo derecho en la guerra—en el destinatario de la dedicatoria del *Concierto para la mano izquierda* de Ravel. A su vez ex-

celente músico, Wittgenstein permanecerá toda su vida marcado por la estética de las vanguardias vienesas. El estilo sobrio y geométrico del *Tractatus* evoca el del arquitecto Adolf Loos, mientras que su atención por el lenguaje recuerda la vigilancia crítica del escritor Karl Kraus con respecto a la jerga periodística.

De origen judío, su familia está—a finales del siglo XIX—profundamente asimilada. Bautizado y educado como sus siete hermanos y hermanas en la religión católica, el joven Ludwig no deja de preguntarse, de cuando en cuando, si debe considerarse como judío—hipótesis que le preocupa tanto más cuanto el antisemitismo no cesa de crecer en la sociedad austríaca de su tiempo. A las «inquietudes» que suscita en él esta cuestión, se vincula sin duda el interés—difícil de compartir—que manifiesta por *Sexo y carácter* (1903), célebre panfleto antisemita y antifeminista debido a un escritor vienés judío y homosexual, Otto Weininger.

Después de unos estudios secundarios más bien mediocres, parte para Alemania y más tarde para Inglaterra. En Manchester, de 1908 a 1911, se inicia en una disciplina en plena expansión, la aeronáutica. Por entonces está tentado por un oficio técnico que respondería a su gusto por lo concreto, a sus aptitudes manuales, a su voluntad de ser—como su padre—un hombre de acción. El destino decidirá otra cosa—aunque, convertido en filósofo, Wittgenstein se caracterizará por su capacidad para tratar los problemas teóricos desde un ángulo práctico, por «arreglarlos» como se «arregla» un negocio.

Durante el verano de 1911—según una tradición que no ha podido ser confirmada formalmente—vuelve a Jena para conocer a Frege. Sus estudios de ingeniero le han conducido a interesarse por el problema del fundamento de las matemáticas, y Wittgenstein se pregunta por la vía que debe elegir. La respuesta le viene de Frege, que le aconseja volver a Inglaterra para seguir, en Cambridge, los cursos de Russell. Obediente, Wittgenstein se incribe en el Trinity College en las semanas siguientes.

Su encuentro con Russell—diecisiete años mayor que él—va a ser decisivo para su vida. Junto a su maestro, que está a punto de acabar la redacción de los *Principia*, se sumerge en la lógica matemática. Sus dotes intelectuales no tardan demasiado en suscitar la maravilla de los grandes maestros. Moore, Russell, el economista John Maynard Keynes y sus colegas lo aceptan entre ellos, le dejan

discutir con ellos en un pie de igualdad. Después de haberse sentido irritado, en un primer momento, por la fogosidad del joven austríaco, Russell termina tentado por ver en él a su hijo espiritual.

Por su parte Wittgenstein, si bien fascinado por el proyecto logicista, muy pronto experimenta dudas sobre el carácter «científico» de la filosofía russelliana de las matemáticas y, en particular, sobre la validez de una de sus partes esenciales: la teoría de tipos. Tiene sobre este tema, con Russell, discusiones tempestuosas que provocan en éste una fase de desaliento. Desde 1913, las relaciones entre los dos hombres comienzan a degradarse. Nunca más fueron cordiales.

Hay que decir que Wittgenstein añade, a un temperamento naturalmente atormentado, un comportamiento a menudo imprevisible, y que su mal carácter será muy pronto tan célebre como sus depresiones. Además, el período 1911-1914 coincide para él con una fase de crisis particularmente aguda. Centra su atención en la cuestión del fundamento de las matemáticas, de la cual vuelve a hablar con Frege, en Jena, en diciembre de 1913. El deseo de escribir un libro «definitivo» y la angustia de ser incapaz de ello pugnan en su pensamiento. Finalmente, sus tendencias homosexuales le precipitan en un ataque de desesperación que tan sólo puede explicarse por la rigidez de su «superyo» moral. En 1914 está literalmente obsesionado con la idea del suicidio.

Quizás habría pasado a la acción si la guerra no hubiera estallado en ese momento preciso. Le sorprende en Austria, donde acaba de volver para las vacaciones de verano. Se alista inmediatamente, el 8 de agosto, a pesar de haber sido dispensado de sus obligaciones militares por razones médicas. No es sólo el patriotismo lo que le guía, sino también la necesidad—como dice él mismo—de «redimir sus pecados», dicho de otro modo, de revalorizarse a sus propios ojos dando a su existencia un sentido simple. La guerra le aporta—en suma—una especie de redención moral, permitiéndole sublimar sus pulsiones suicidas.

Enviado primero al frente ruso y luego al frente italiano, busca deliberadamente el peligro, dando muestras en muchas circunstancias de un valor ejemplar. Y, a pesar de las dificultades de su vida cotidiana, continúa trabajando. Lee a Nietzsche, Emerson, Dostoievski. A pesar de continuar centradas en la lógica, sus preocupaciones se extienden a la filosofía entera, en particular a

la ética. Ética y lógica le parecen—al contrario que a Russell—mantener vinculaciones misteriosas. Una y otra, anota en su diario del 24 de julio de 1916, deben ser «condiciones del mundo».[28] Paralelamente, consigue terminar (agosto de 1918) el manuscrito del libro en el que ha estado soñando los últimos años y que titula *Logisch-philosophische Abhandlung* (*Tratado lógico-filosófico*). Difícilmente otra obra habrá sido concebida en circunstancias tan dramáticas.

Hecho prisionero por el ejército italiano el 3 de noviembre de 1918, algunos días antes del armisticio, es conducido a Monte Cassino. Rechazando todas las intervenciones a su favor, incluyendo las de sus amigos ingleses que se preocupan por su suerte, no es liberado hasta agosto de 1919. Durante su cautiverio, toma una decisión: renunciar a toda trayectoria universitaria.

Otra vez en Viena, dona a sus parientes (septiembre de 1919) la fortuna que la muerte de su padre le había permitido heredar seis años antes. Resuelto a ser útil a la sociedad llevando una vida más acorde con sus aspiraciones, elige convertirse en maestro en un pueblo de Austria. En el otoño de 1920 comienza esta experiencia que continuará hasta 1926.

Al mismo tiempo que se compromete a esa vida ascética, se esfuerza—no sin dificultades—por publicar el manuscrito del *Tratado*. En la primavera de 1919, lo ha remitido, solicitando consejo, a Frege y Russell. Las respuestas no son demasiado alentadoras. Frege, el primero, le hace saber por una carta del 28 de junio de 1919 que no comprende lo que el libro quiere decir. Dado que todas sus preguntas apuntan a la primera página, cabe preguntarse si hizo el esfuerzo de ir más lejos. Algunas semanas más tarde, el 13 de agosto, una carta de Russell muestra que éste, si se ha leído todo el texto, no está interesado más que en las consideraciones sobre la lógica, que está lejos de aprobar sin reserva.

Desengañado, Wittgenstein se dirige entonces a los editores vieneses, de los que obtiene—a pesar del apoyo de Rilke—rechazo tras rechazo. Finalmente, en diciembre, se dirige a La Haya para encontrarse con Russell, a quien no ha visto desde 1914. Éste se

28. Ludwig Wittgenstein, *Carnets (1914-1916)*, trad. fr., París, Gallimard, 1971, p. 146. [Trad. cast. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: *Diario filosófico, 1914-1916*, Barcelona, Ariel, 1982, así como de Andrés Sánchez Pascual e Isidoro Reguera: *Diarios secretos*, Madrid, Alianza, 1991.]

decide finalmente a ayudarle y escribe incluso, para el libro, una introducción que, según Wittgenstein, revela que no le ha comprendido mejor que Frege.

Después de muchas peripecias, el *Tratado* aparece (1921) en una revista alemana de Leipzig, *Annalen der Naturphilosophie*, con multiples errores debidos al hecho de que las pruebas no fueron nunca corregidas. Wittgenstein está horrorizado. Afortunadamente, Russell termina por encontrar un editor inglés y la obra vuelve a ser publicada, en versión bilingüe esta vez (1922). El texto alemán de esta segunda edición es, para su autor, el canónico. La traducción inglesa es llevada a cabo por un joven lógico de Cambridge, Frank P. Ramsey (1903-1930). Entre tanto, la obra ha cambiado de título y se llamará en adelante—según el consejo de Moore, deseoso de sugerir un paralelo entre Wittgenstein y Spinoza—*Tractatus logico-philosophicus.*

Este libro es excepcional por todos los conceptos. Escrito por un joven que, siendo un buen lógico y sin interesarse en demasía por la historia de la filosofía, parece que no ha leído más que algunos textos de san Agustín, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, no por ello testimonia menos una ambición intelectual inmensa—que comunica claramente el breve prefacio redactado por Wittgenstein para justificar el sentido de su empresa.

Esta, afirma, tiene por objeto mostrar que los problemas filosóficos (en general) son falsos problemas, «cuya formulación reposa sobre una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje»,[29] dicho de otro modo: sobre un vasto malentendido lingüístico. A esa primera provocación, Wittgenstein añade una segunda al declararse poco preocupado por saber si lo que había escrito concordaba con lo que otros podían haber pensado antes que él. (Precisa, no obstante, que siente una deuda inmensa respecto a las «grandes obras de Frege» y los «trabajos de mi amigo el señor Bertrand Russell».) Y concluye subrayando—tercera provocación—que la verdad de los pensamientos expresados por su libro le parece «in-

29. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, nueva trad. fr., París, Gallimard, 1993, p. 31. [Trad. cast. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.]

tangible y definitiva». En otras palabras, estima haber «resuelto, en todos los puntos esenciales, los problemas de una manera decisiva»[30] —pretensión que abandonará progresivamente a partir de 1929.

Breve y conciso—menos de ochenta páginas—, el *Tractatus* se presenta bajo la forma de una sucesión de proposiciones numeradas según un sistema simple (1, 1.1, 1.11, 1.2, 2, etc.), destinado a recordar la presentación axiomática de los *Principia*. Tal estructura, no obstante, es clara sólo aparentemente. En realidad, Wittgenstein muy raramente se toma la molestia de argumentar sus afirmaciones o de explicitar los enlaces que subyacen a su encadenamiento. Todo sucede como si, convencido de que la lógica y la filosofía son dos actividades de naturaleza muy distinta, rechazará por adelantado toda tentativa de hacer de la segunda una ciencia demostrativa sobre el modelo de la primera. No se trata—lo vamos a ver—de una mera premisa metodológica, sino de una de las tesis principales de la obra.

Ésta se basa en un doble análisis paralelo de la realidad y del lenguaje, directamente inspirado por la teoría de la estructura atómica de la materia. El mundo—el otro nombre de la realidad—es «todo lo que es el caso». Está constituido por hechos moleculares o complejos que, a su vez, se descomponen en hechos atómicos o «estados de cosas», es decir, en configuraciones de objetos elementales. Simétricamente, el pensamiento—que es uno con el lenguaje—está constituido de proposiciones complejas, analizables en proposiciones atómicas que enlazan entre ellas los nombres, o «signos simples», de objetos.

De modo análogo a como un mapa geográfico «representa» un paisaje físico, la conexión de los elementos en el interior de una proposición «representa» la de los objetos en el mundo. Más incluso, estas dos conexiones son idénticas. Son una con la «forma de figuración» común al mundo y a la imagen que ofrece nuestro lenguaje (2.151). El resultado es que la imagen lo puede representar todo—a excepción, empero, de su propia «forma de figuración». De esta última, Wittgenstein precisa: «la figura no puede [...] figurar su forma de figuración; la ostenta» (2.172).

La distinción aquí introducida es a la vez nueva y fundamental, incluso si se remite a otras—la del «fenómeno» y de la «cosa en sí»

30. Ibid., p. 32.

de Kant, la de la «representación» y de la «voluntad» en Schopenhauer. Hay objetos—los objetos del mundo—que se pueden decir o representar. Hay otras cosas—la forma misma de la representación—de las que no se puede decir nada, que solamente se pueden mostrar. Esa distinción entre *decir* y *mostrar* constituye el núcleo central del *Tractatus*. A medida que se avance en el texto, se la verá desarrollarse.

Mientras tanto, la afirmación de una identidad de estructura entre el mundo y el lenguaje entraña una consecuencia capital: la totalidad de las proposiciones verdaderas—coincidiendo con la totalidad de las ciencias de la naturaleza—debe ofrecer una «figura lógica de los hechos» (3), por definición adecuada y completa. Ciertamente Wittgenstein, a semejanza de sabios empiristas como Ernst Mach, Ludwig Boltzmann y Heinrich Hertz, toma buen cuidado en subrayar que las leyes de la física no son nada más que la expresión de un enlace lógico entre los fenómenos—en resumen, que las ciencias experimentales no ofrecen una *explicación*, sino una simple *descripción* del mundo. Estas ciencias dicen, sobre el mundo, simplemente todo lo que es posible decir sobre él. Y para decirlo, no tienen en absoluto necesidad de la filosofía.

Otro punto importante: Wittgenstein precisa que, si una proposición «bien formada» equivale a la descripción correcta de un estado de cosas, comprender el sentido de una proposición tal no es nada más que «saber lo que es el caso si es verdadera» (4.024). Reduciendo la significación de una proposición a la posibilidad de verificarla «en la práctica», esta tesis se hace eco—involuntariamente—de las cercanas formulaciones que se pueden encontrar en un pragmatismo como el de Peirce (en «Cómo hacer claras nuestras ideas») o incluso en la tradición marxista: «La prueba del pudín—decía Engels (1880)—es que se come».[31] La idea será reconsiderada y amplificada por el Círculo de Viena. No es seguro, de todas maneras, que Wittgenstein le diera un sentido tan radical como lo harán Schlick y Carnap.

Abramos aquí un paréntesis para «determinar» la cuestión relativa al estatus de las proposiciones lógico-matemáticas. Ellas no

31. Friedrich Engels, *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, trad. fr., París, Éd. Sociales, 1969, p. 33. [Trad. cast. de Antonio Altienza: *Socialismo utópico y socialismo científico*, Madrid, Francisco Beltrán, 1930.]

son para Wittgenstein más que «tautologías». No dicen nada sobre el mundo. «Nada sé, por ejemplo, sobre el tiempo que hace cuando sé que llueve o no llueve» (4.461). Lógica y matemáticas, en otras palabras, no describen ninguna realidad preexistente, empírica o inteligible. Se sigue de ello que no tienen en absoluto necesidad de fundarse en ninguna filosofía. Por tanto la lógica es invitada a «cuidarse de sí misma» (5.473). Advertencia que vale también para las matemáticas, puesto que la proposición matemática, a su vez, «no expresa pensamiento alguno» (6.21). Así son barridas las últimas trazas del platonismo sobre el que reposaba la doctrina logicista.

Pero, si lógica y filosofía deben estar netamente separadas entre sí, la primera puede clarificar la segunda. Puede ayudar a la filosofía a comprender hasta qué punto es absurdo querer transgredir las reglas de lenguaje usual, puesto que «el lenguaje mismo impide todo error lógico» (5.4731), y «todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico» (5.5563).

¿Cabe interpretar que esta declaración—a primera vista sorprendente—significa que, fuera de la descripción «científica» de los estados de cosas, no es posible ningún discurso? ¿No puede decir nada que esté más allá—por ejemplo, sobre el «sentido» del mundo en general?

Categóricamente, la respuesta del *Tractatus* se basa en dos puntos. Si el mundo tiene un sentido, ese sentido debe encontrarse no en él, sino fuera de él. En consecuencia, si ese sentido existe, no puede ser *dicho* (descrito, representado) sino solamente *mostrado*—puesto que, situándose fuera del mundo, escapa a la esfera de lo representable. En suma, si se llama «ética» a la preocupación por el sentido de la vida y del mundo, no podría haber, en efecto, proposiciones éticas. La ética, *como discurso*, es imposible. Lo mismo vale para la estética, puesto que «ética y estética son una y la misma cosa» (6.421) y ambas son «trascendentales» en la medida en que apuntan, a través del bien y de lo bello, a «condiciones» del mundo situadas más allá de él.

No se puede decir nada, en particular, de la «voluntad» como «soporte de lo ético» (6.423) sino que consigue dar a cada hombre—más por su comportamiento que por sus palabras—una significación de su existencia. Como máximo se puede constatar que «el

mundo del hombre feliz es otro que el del hombre infeliz» (6.43). Aún menos se puede hablar de la muerte. «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte» (6.4311). ¿Es inmortal el alma? ¿Existe Dios? No es necesario señalar que tampoco tales cuestiones tienen ningún sentido «expresable».

En pocas palabras, no sólo la filosofía no tiene nada que añadir a la descripción científica del mundo, sino que es igualmente impotente para afrontar los problemas relativos a los «valores». La tesis 6.53 termina de ajusticiarla—si se puede decir así—mediante algunas frases definitivas. El único método correcto en filosofía «sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural—o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos».

La conclusión general del *Tractatus* es, pues, que la filosofía no tiene objeto, ni método propio. Que «no es una doctrina, sino una actividad» (4.112). Que su única utilidad podría ser la de «clarificar» nuestros pensamientos—dicho de otro modo, la de ayudar a disipar por análisis de su «forma lógica» las proposiciones metafísicas, salidas de un uso aberrante del lenguaje. Pero que, por lo que respecta a todo lo demás, haría mejor en callarse. Esto es al menos lo que le recomienda, sin rodeos, la séptima y última tesis del libro: «De lo que no se puede hablar es mejor callarse».

Contrariamente, no obstante, a lo que creerán en los años veinte los miembros del Círculo de Viena, Wittgenstein no dice en ninguna parte que la metafísica, en tanto que tal, carezca de interés. Afirma simplemente que no es posible *como discurso*. No niega que tenga un sentido, sino que éste pueda ser elucidado *por el lenguaje*. El propósito de Wittgenstein se limita a trazar las líneas de demarcación entre lo decible y lo indecible, y a ponernos en guardia contra la tentación de perseguir un objetivo (quizás legítimo) por medios no aptos.

¿Tal doctrina sería demasiado sutil o insuficientemente explícita? Siempre será vulnerable—hasta nuestros días—a numerosos malentendidos, y la curiosa mezcla de formalismo y de misticismo que la envuelve no facilitará su difusión. Por lo demás, en el momento de la aparición del *Tractatus*, el propio Wittgenstein ha desaparecido de la escena filosófica. Retirado a las montañas austríacas,

se consagra a su oficio de maestro. Ha dejado de escribir—como, algunos años antes, Malevitch de pintar.

Como Malevitch, sin embargo, Wittgenstein terminará por volver a tomar sus pinceles.

En efecto, su deseo de fundirse con el pueblo resistió mal las duras realidades del mundo rural. La incomprensión mutua que reina entre él y los aldeanos y provoca incidentes. Acusado de haber maltratado a un niño reacio a sus lecciones, dimite de su puesto durante la primavera de 1926. Ocupa entonces, durante algunas semanas, un empleo de jardinero en un monasterio, después decide regresar a Viena. Invitado por su hermana Margarete a diseñar para ella los planos de una nueva mansión, se reintegra progresivamente a la vida social. Y, sobre todo, vuelve a la filosofía.

En febrero de 1927, Margarete lo presenta al filósofo Moritz Schlick, que ha sido uno de los primeros admiradores del *Tractatus*. Aunque rechazando la participación en las reuniones del Círculo de Viena—fundado por Schlick—, Wittgenstein acepta entrevistarse con él, de tiempo en tiempo, así como con Carnap y Waismann. Sus conversaciones le mostraron rápidamente que no estaban en la misma frecuencia de onda. Los neopositivistas habían creído que el *Tractatus* anunciaba el fin de la metafísica en el mismo sentido que ellos. Hasta que finalmente, en pleno acercamiento a Wittgenstein, éste, tal vez para provocar, les leyó largos poemas de Rabindranath Tagore, y comprendieron su error. Trataron no obstante de atraerlo de nuevo al examen de cuestiones relativas al lenguaje de la ciencia. Waismann consiguió convencerle incluso de asistir, en marzo de 1928, a una conferencia del matemático Brouwer.

Partidario de una matemática «intuicionista», Brouwer somete a crítica las tesis de Russell mucho más allá de lo que el propio Wittgenstein había hecho hasta el momento. Quizás es esta conferencia lo que hace nacer, en el autor del *Tractatus*, la idea de que la filosofía tiene todavía un camino por delante. Al mismo tiempo le devuelve el gusto por el estudio, puesto que, algunos meses más tarde (enero de 1929), acepta volver a Cambridge, a sugerencia de sus amigos ingleses.

El Trinity College lo acoge con los brazos abiertos. En el transcurso de una ceremonia un poco artificiosa y frente a un jurado compuesto por Moore y Russell, Wittgenstein obtiene el 18 de junio de 1929 su doctorado en filosofía, con un texto—el *Tractatus*—que ya es un libro de culto en diversos círculos intelectuales. («Opino—anota Moore en su acta de examinador—que la tesis del señor Wittgenstein es una obra magnífica; pero, al margen de esta apreciación, satisface sin duda los requisitos para obtener el grado de Doctor en Filosofía por Cambridge».)[32] Recibe igualmente una beca de investigación que le ayuda a volver al trabajo y redacta inmediatamente, con vistas a un coloquio, una comunicación titulada «Algunas observaciones sobre la forma lógica». Publicada en 1929 en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, esta comunicación es el último texto de Wittgenstein aparecido en vida. Su autor renegará, poco después, de su contenido.

Comprometido en una desconstrucción progresiva del *Tractatus*, el pensamiento de Wittgenstein evoluciona en efecto, en ese momento, a una velocidad vertiginosa. No cesará por lo demás de evolucionar, como corroboran sus notas manuscritas de los años 1930 (*Consideraciones filosóficas*) y 1931-1932 (*Gramática filosófica*), así como sus cursos dictados en 1933-1934 (*Cuaderno azul*, *Cuaderno amarillo*) o en 1934-1935 (*Cuaderno marrón*)—todos textos publicados después de su muerte por sus amigos y sus antiguos alumnos.

El año académico 1929-1930 le ve igualmente—hecho sin precedente—aceptar dar en Cambridge una conferencia pública. El tema es la definición de la ética. A primera vista, el filósofo no hace sino profundizar las reflexiones finales del *Tractatus*. Recuperando la distinción entre juicios científicos (que remiten al mundo) y juicios de valor (expresiones de la voluntad), subraya de nuevo la imposibilidad para la ética de traducirse en discurso. «Darse de cabeza contra los límites del lenguaje, esto es la ética», repite por entonces a Waismann el 30 de diciembre de 1929, con ocasión de un viaje a Viena.[33]

32. Citado en Ray Monk, *Wittgenstein: The duty of genius*, Nueva York: Free Press, 1990, p. 272. [Trad. cast. de Damián Alou: *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1994.]

33. Conversaciones de Wittgenstein con Schlick y Waismann; trad. fr. en *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, bajo la dirección de Antonia Soulez, París, PUF, 1985, pp. 250-251. [Trad. cast. de Manuel Arbolí: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE, 1973.]

Pero mientras el *Tractatus* parecía condenar la ética al silencio eterno, las conversaciones mantenidas ocho años más tarde atestiguan la intensificación de la preocupación moral en el filósofo. No titubea en lanzarse con sus interlocutores a grandes discusiones sobre el «sentido» de la existencia. No sólo manifiesta un interés creciente por Schopenhauer y Kierkegaard, sino que, si llega el caso, afirma comprender lo que quiere decir Heidegger con «Ser» y con «angustia».[34] Para abreviar, no cesa de alejarse a la vez de Russell y de los positivistas vieneses.

Simultáneamente, aparece en él una nueva curiosidad por cómo las ciencias sociales—la etnología en particular—aprehenden sus objetos. Revelándonos la existencia de éticas diferentes de la nuestra y, no obstante, todas legítimas, el etnólogo ¿no nos invita a considerar cada una de esas éticas como un sistema cerrado sobre sí mismo, obteniendo su justificación del único hecho de que funciona? Una perspectiva tal no puede sino afirmar a Wittgenstein en su tendencia natural a privilegiar—tanto en la moral como en la filosofía del lenguaje o las matemáticas—el punto de vista «práctico» o «pragmático» frente al punto de vista «especulativo». Las notas que redacta (1931) leyendo un clásico de la etnología, *La rama dorada* de Frazer (1890), clarifican así la concepción «funcionalista» que se hace ahora de la metafísica.

Si se le cree, la práctica mágico-religiosa, que consiste en pronunciar ciertas palabras o en realizar ciertos gestos en unas circunstancias precisas, carece de justificación externa. ¿Por qué, pregunta Wittgenstein, no sucedería de forma similar con la metafísica? Igual que la magia y la religión, todo ello no es—hablando con propiedad—ni verdadero ni falso. Se trata simplemente de una práctica simbólica ligada a una civilización determinada: la nuestra. Tal es la razón por la que Wittgenstein—a diferencia de Carnap—se abstiene de condenarla, igual que—a diferencia de Frazer—se abstiene de ridiculizar la actividad mágica de los primitivos. Pero ésta es también la razón por la que, en relación a una y a la otra, se considera con derecho para guardar las distancias.

Un curso sobre la creencia que pronuncia poco después (1938) muestra además que—para este agnóstico—el discurso religioso, tan injustificable como inatacable desde el punto de vista científi-

34. Ibid., p. 250.

co, sin embargo guarda una legitimidad como «forma de vida», como elección existencial, que escapa a toda argumentación. Como el comportamiento ético, el religioso consiste en seguir un conjunto de reglas. Pretender interrogarse desde el exterior sobre la significación de una práctica semejante no serviría de nada. De esta forma se comprende mejor la oposición de Wittgenstein al ateísmo militante de Russell—otro punto de fricción entre ambos.

Quizás ese interés creciente por el «punto de vista de la práctica» está igualmente ligado al hecho de que, llegado a *fellow* del Trinity College (1930), Wittgenstein trabó relaciones con un economista italiano, Piero Sraffa, marxista y amigo de Gramsci. Es sabido que el clima intelectual, en las universidades de Cambridge a inicios de los años treinta, era favorable al socialismo. Precisamente hasta el punto de que Wittgenstein—siempre insatisfecho de su situación—en 1935 decide viajar a la URSS con la esperanza de encontrar un empleo de trabajador manual.

Su estancia en Leningrado y después en Moscú es de corta duración. Las condiciones de vida en estas ciudades son tan duras que no tarda demasiado en renunciar a su proyecto—tanto más cuanto que la administración soviética, si bien está predispuesta a ofrecerle un puesto de profesor de filosofía, no quiere nada de él como mano de obra cualificada. De vuelta a Inglaterra persiste, no obstante, hasta 1937 en soñar con la experiencia comunista, así como con la posibilidad de retornar a la URSS para instalarse como médico. Incluso si tales aspiraciones no se transparentan demasiado en sus escritos, confirman su anclaje dentro del movimiento socialmente progresista. De igual modo sus gustos notorios por el cine y la novela policíaca atestiguan, a su manera, su rechazo de los valores del *establishment*.

La historia, mientras tanto, obligará a Wittgenstein a permanecer en Cambridge. Después del *Anschluss* (1938), no tiene ya ningún motivo para retornar a Austria, ni para verse imponer la nacionalidad alemana. No hay otra solución que convertirse en ciudadano británico y aceptar, en 1939, la cátedra de Moore, que se jubila ese mismo año.

Este período está igualmente marcado por un desarrollo febril de sus trabajos. En 1936, comienza la redacción de lo que se convertirá en el manuscrito de las *Investigaciones filosóficas*. En 1938, un curso pronunciado en Cambridge le ofrece la ocasión de desarrollar sus

ideas sobre la estética. Simultáneamente, profundiza su conocimiento del psicoanálisis—por el que manifiesta un vivo interés, no exento de espíritu crítico—y de la psicología de la forma (*Gestaltpsychologie*), elaborada en los años treinta por Wolfgang Köhler (1887-1967). Las reflexiones que le sugieren sus investigaciones, en este momento y más tarde a partir de 1945, serán recogidas después de su muerte en dos volúmenes titulados *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (seguidos de un tercer volumen, *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*) y en una recopilación bautizada *Zettel* (con motivo de la palabra alemana que designa las hojas en que fueron escritas las observaciones). Finalmente, en 1939, vuelve—siempre por medio de un curso de Cambridge—a la filosofía de las matemáticas. El conjunto de sus notas manuscritas sobre ese tema, redactadas entre 1937 y 1944, será recopilado en un volumen póstumo, *Observaciones sobre el fundamento de las matemáticas*.

Este último título puede sugerir que se trata—sobre la base de Frege y de Russell—de una nueva reflexión sobre la posibilidad de reducir las matemáticas a la lógica. No es así en absoluto. La lectura de la obra muestra que, al contrario, la cuestión de los fundamentos ha dejado de ser prioritaria para Wittgenstein. Particularmente sintomático de este punto de vista es su rechazo a adherirse a ninguna de las tres respuestas a esta cuestión que tienen lugar en los años treinta.

Es con la respuesta logicista con la que es más claro su desacuerdo—ya explícito en el *Tractatus*. Su principal objeción puede resumirse así: intentar fundar las matemáticas sobre la lógica no haría sino desplazar el problema, puesto que no existe ningún saber trascendental sobre el que se podría, a su vez, fundar la lógica.

Su rechazo de la respuesta «formalista» es casi igual de categórico. Desarrollada por Hilbert en los años veinte, consiste en preservar la coherencia de las matemáticas intentando establecer su carácter no contradictorio en el marco de una teoría «metamatemática»—es decir, de un «metalenguaje» que sea él mismo de naturaleza matemática y no lógica. Para Wittgenstein, en la medida en que no hay un «punto de vista exterior» sobre el discurso, no hay ningún «metalenguaje» posible: jamás renunciará a esta tesis del *Tractatus*.

Queda la respuesta «intuicionista». Wittgenstein la descarta también a causa de sus implicaciones psicologistas. Llegará incluso a calificar (1939) a toda la doctrina intuicionista de vasta «patra-

ña».[35] Al mismo tiempo, ello conseguirá desvelar en él dudas sobre la validez del principio del tercio excluso, vigorosamente contestado por Brouwer.[36]

Una cosa es segura, no obstante: Wittgenstein concibe ahora las entidades matemáticas como puras construcciones de la mente. No predica la vuelta a Kant, puesto que rechaza la idea de intuición, sino más bien una especie de «convencionalismo» moderado. En efecto, el matemático no es un «descubridor», sino un «inventor». Si bien su actividad no consiste en explorar un universo preexistente, sea de naturaleza lógica (Russell) o psicológica (Brouwer), se parece en cambio a un juego de ensamblaje definido por reglas. Por lo que respecta a esas reglas, son, a imagen de las que rigen la gramática de una lengua, «inmotivadas»—sin ser por tanto completamente arbitrarias, puesto que si las matemáticas funcionan (y funcionan muy bien), es gracias al hecho de que sus reglas han sido, en origen, convenientemente elegidas.

Comparar las matemáticas con la gramática inglesa o bien con una partida de ajedrez, como hace Wittgenstein durante los años treinta, viene a implicar que aquélla no tiene mayor necesidad que éstas de una justificación exterior. Las matemáticas deben encontrar en sí mismas su razón de existir—tal como por lo demás lo sugería ya el *Tractatus*. Las proposiciones de que se compone pueden ser clarificadas, pero no fundadas. Su sentido último no puede *decirse*, sino solamente *mostrarse*—en la medida en que el respeto a las reglas que gobiernan su encadenamiento produce resultados. En resumen, en la medida en que el uso que se hace de ellas por la comunidad de los matemáticos se revela, en la práctica, concluyente.

Como anota Wittgenstein (1944), en efecto, «la aplicación del concepto 'seguir una regla' presupone un hábito»,[37] dicho de otro modo remite a una *costumbre*, a una práctica social legitimada por sus éxitos. En el límite, la matemática no es nada más que lo que los matemáticos convienen en reconocer como el conjunto de asercio-

35. *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics: Cambridge, 1939*, obra dirigida por Cora Diamond, Hassocks, The Harvest Press, 1976, p. 237.

36. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr., París, Gallimard, 1983, 5ª parte, fragmentos 10-12, pp. 228-230. [Trad. cast. de Isidoro Reguera: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987.]

37. Ibid., 6ª parte, § 21, p. 266.

nes que, en un momento dado, les son útiles: la sociología de la ciencia podría, por tanto, reemplazar a la epistemología. El mismo Wittgenstein no llega a formular de manera tan explícita esta conclusión «ultrapragmatista»—pero otros, más tarde, lo harán en su lugar y apoyándose en él.

Queda una pregunta en la que su respuesta puede parecer decepcionante: ¿Qué hacer de la «paradoja» de Frege-Russell o de las contradicciones capaces de aparecer, en general, en las matemáticas? Pregunta que es tanto menos evitable cuanto que es planteada de nuevo, a partir de 1931, por dos célebres teoremas de Gödel. Según el primero de ellos, se puede—incluso en un sistema formal tan elemental como la aritmética axiomatizada por Russell—establecer la existencia de al menos una proposición indecidible, es decir, de una proposición cuya verdad o falsedad no es demostrable en el sistema en cuestión. De la incapacidad en que nos encontramos de prevenir la aparición de una proposición semejante se sigue que el cuerpo de los axiomas sobre los que reposa la aritmética es por definición incompleto. El segundo teorema de Gödel, que concluye la imposibilidad de probar el carácter no contradictorio de la aritmética mediante sus únicos medios, parece menos inquietante a corto plazo. Revela no obstante, también, la existencia de límites absolutos que se imponen, desde el interior, al proyecto de formalización.

Conjuntamente, estos dos teoremas—que prolongan en 1936 la tesis de Church y Turing—hacen redoblar las campanas por el logicismo y por las ambiciones hilbertianas. Contribuyen, de una manera general, a hacer descender las matemáticas del pedestal que ocupaban desde los griegos, a «naturalizarlas» aproximándolas a las ciencias empíricas. Pero—lo que dice mucho sobre su evolución—estos resultados no parecen emocionar demasiado a Wittgenstein. Su última postura sobre la cuestión será la siguiente: esperemos a ver aparecer efectivamente una contradicción. Cuando sea éste el caso, inventaremos un procedimiento *ad hoc* para «ponerla en cuarentena», de tal manera que el enunciado patológico no nos impida continuar utilizando la parte «sana» de las matemáticas. Posición tranquilizadora—pero cuya inspiración todavía «pragmatista» está muy lejos de gozar de unánime aprobación entre los matemáticos.

Wittgenstein tiene cincuenta años cuando estalla la Segunda Guerra mundial. Le asalta de nuevo el deseo de alistarse—pero, esta vez, contra Alemania. Y es la preocupación de cumplir un deber social al servicio de su nueva patria lo que le lleva a solicitar (1941) un empleo de ayudante de dispensario en un hospital londinense.

Cuando en 1944 se reintegra—sin entusiasmo—en el Trinity College, sus relaciones con Russell se han vuelto francamente malas. Ambos se reprochan mutuamente no haber producido nada valioso desde la época de los *Principia* (para uno) y del *Tractatus* (para el otro). Incluso la amistad de Wittgenstein con Sraffa pasa por una fase difícil. La enseñanza le ha dejado definitivamente de interesar. El 26 de octubre de 1946, con ocasión de una conferencia dada en Cambridge por Karl Popper, discute vivamente con éste. Popper defiende la idea de que existen problemas filosóficos de naturaleza «específica». Wittgenstein le contradice y, después, exasperado por la argumentación de su adversario, agita un atizador con gesto amenazante antes de desaparecer dando un portazo.[38] Finalmente, en 1947, Wittgenstein renuncia a su cátedra.

Sus últimos años están marcados por algunos viajes, así como por la progresión dolorosa del cáncer que termina por llevárselo a la edad de sesenta y dos años. Aún son, no obstante, años intensos en cuanto a la escritura. En 1949, Wittgenstein finaliza una versión provisional de las *Investigaciones filosóficas*—que no se decidirá por entonces a corregir, a pesar de su voluntad muchas veces manifestada de publicar ese libro. Después redacta las *Observaciones sobre los colores* y, hasta sus últimos días, trabaja en un texto también inacabado, *Sobre la certeza*.

Las *Investigaciones filosóficas* aparecen en 1953, dos años después de su muerte. La obra suscitará muchas perplejidades. Russell afirmará no haber encontrado en ella nada interesante.[39] Los positivistas, de Carnap a Quine, evitarán afrontarla. Pero no dejará de ejercer una influencia profunda en la comunidad de los filósofos profesionales, sobre todo en los países de lengua inglesa, y se con-

38. Esa es la versión de la anécdota contada por Karl Popper en *La Quête inachevée*, trad. fr., París, Presses Pocket, 1989, cap. 26, pp. 170-172. [Trad. cast.: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos, 1993.]

39. Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, *op. cit.*, p. 271.

vertirá en el «manifiesto» de lo que algunos llamarán la «segunda» filosofía de Wittgenstein.

Esta última fórmula es sin duda excesiva, pero es verdad que la partición del libro y la dificultad de captar el hilo conductor autorizan muchas lecturas. Todo sucede como si, en oposición a lo que antaño emprendió, Wittgenstein gozara en dar a su pensamiento una forma antisistemática, una forma irónica más que asertiva. De hecho, lo que se encuentra expuesto revela más un nuevo estado de ánimo—fruto de una evolución que ha comenzado en 1929—que una nueva doctrina.

Síntoma de ese cambio de ánimo, las *Investigaciones* abandonan implícitamente la ambición ontológica del *Tractatus* (describir la estructura del mundo) así como de los conceptos que, en la época, debían permitir su realización. Olvidando definitivamente las preocupaciones de Frege y Russell, Wittgenstein renuncia a su «atomismo lógico», así como a la teoría de la significación-imagen que resultaba de éste. Pero es para consagrarse mejor a la descripción de nuestras prácticas lingüísticas concretas y, por tanto, para reforzar la eficacia terapéutica que el *Tractatus* ya reivindicaba para la filosofía. Una nueva vía, en suma, para alcanzar una finalidad que no ha cambiado demasiado.

Iniciándose con un pasaje de las *Confesiones* de san Agustín relativo a la adquisición del lenguaje por parte del niño, las *Investigaciones*[40] parten de la cuestión de saber cómo aprendemos que tal nombre remite a tal objeto, tal verbo a tal acción. La respuesta wittgensteiniana toma la forma de una constante: aprendemos a través de los juegos, de los «juegos de lenguaje» (§ 7). Sin embargo pronto se demuestra que esta última noción—de la que Wittgenstein ha comenzado a hacer uso a partir del curso académico 1933-1934, en el *Cuaderno azul*—permite una aplicación más vasta.

Todo lenguaje, en efecto, no es más que un conjunto de juegos reglados, ligados a situaciones de la vida y en modo alguno inter-

40. La traducción francesa de las *Investigations philosophiques* aquí utilizada es la de Pierre Klossowski, aparecida en Gallimard en 1961. [Excepto algunas matizaciones por fidelidad a la cita francesa de Delacampagne, procuramos seguir la edición castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica (en colaboración con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México), 1988. (*N. del t.*).]

cambiables, incluso cuando algunos poseen entre sí «parecidos de familia» (§ 67). Su lista es prácticamente infinita:

> Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes—
> Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—
> Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)—
> Relatar un suceso—
> Hacer conjeturas sobre el suceso—
> Formar y comprobar una hipótesis—
> Presentar los resultados de un experimento mediante tablas [y diagramas—
> Inventar una historia; y leerla—
> Actuar en teatro—
> Cantar a coro—
> Adivinar acertijos—
> Hacer un chiste; contarlo—
> Resolver un problema de aritmética aplicada—
> Traducir de un lenguaje a otro—
> Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar [...] (§ 23).

En la práctica, no obstante, es raro que nos equivoquemos. La experiencia se encarga de enseñarnos cuál es, en cada situación, el juego de lenguaje apropiado. Visto desde este ángulo, el lenguaje es comparable a una vasta «caja de herramientas» (§ 11) de la que adquirimos progresivamente el manejo. Para cada palabra, como para cada herramienta, podemos decir que conocemos su *significación* en la medida en que conocemos su *uso*. Dicho de otro modo, en la medida en que conocemos el conjunto de las reglas que la rigen.

Pues todo es, finalmente, cuestión de reglas. Las que gobiernan el uso de una palabra o bien de una expresión constituyen lo que Wittgenstein llama su «gramática». Siendo así que, tanto si se trata de una palabra o de una lengua, la gramática no tiene que ser «explicada». Simplemente tiene que ser descrita, para ser comprendida por quienes la utilizan. Y comprender una gramática quiere decir: «*entender* algo que ya está patente ante nuestros ojos» (§ 89), puesto que se trata de un simple modelo que hay que seguir.

La solicitud de una teoría «metalingüística» del lenguaje es, pues, una solicitud vana. El único problema—puramente técnico—consiste en saber *cómo* debemos hablar, no en intentar adivinar *por qué* hablamos así. Lógica y matemáticas, que no son sino formas particulares de lenguaje, no dependen de un acceso diferente.

Es inútil preguntarse sobre lo que «quieren decir». Importa únicamente saberse servir de ellas. Así, del *Tractatus*—que nos ordena someternos al lenguaje usual—a las *Investigaciones*—que asimilan toda actividad simbólica, incluyendo la de la ciencia, a un juego reglado—, el recorrido de Wittgenstein podría ser descrito como la persecución de un mismo esfuerzo para imponer al filósofo el respeto riguroso de los gramáticos—o de los códigos—definiendo los usos legítimos de los *signos* en general.

¿Se trata por tanto, al final de ese recorrido, de situar al filósofo en una posición «neutralista», prohibiéndole todo cuestionamiento reflexivo? Algunos pasajes de las *Investigaciones* pueden sugerirlo, como por ejemplo esta famosa declaración: «La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está. Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar» (§ 124).

Sin embargo, la construcción misma de esa larga obra en la que Wittgenstein dialoga permanentemente con un interlocutor imaginario, que parece plantearle nuevos enigmas incansablemente, sugiere que la realidad es más compleja. De hecho, dos cuestiones reaparecen con insistencia a lo largo del texto, denotando la presencia, en el pensamiento de Wittgenstein, de inquietudes a las cuales la «gramática»—ella sola—está muy lejos de poder responder.

La primera cuestión concierne a la noción de *regla*—de la cual uno de los mejores intérpretes de Wittgenstein, el filósofo y lógico norteamericano Saul Kripke, observa atinadamente que está en el centro mismo del libro.[41] ¿Qué es una regla? Tanto para el lenguaje corriente como para el de los matemáticos, la respuesta wittgensteiniana precisa que una regla no puede ser pensada independientemente del entorno social y cultural que le confiere su estatuto. No podría haber una regla «privada», concebida por un individuo aislado para su único uso personal: pues, de lo contrario, «creer seguir la regla sería lo mismo que seguirla» (§ 202). Sin duda es posible representarse un lenguaje como una «forma de vida» (§ 19) y pedir a las palabras que expresen «vivencias inter-

41. Saul Kripke, *Wittgenstein on rules and private language*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 7. [Trad. cast. de Alejandro Tomasini Bassols: *Wittgenstein. Reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989.]

nas» (§ 243 y ss.): pero todavía es necesario que esas palabras, para ser comprendidas, se conformen a un uso instituido.

Se encuentra aquí la marca de una doble influencia en el pensamiento de Wittgenstein. La de la perspectiva «antropológica» que es la suya desde su descubrimiento de *La rama dorada*. Pero también la de la perspectiva «globalizante» propia de la psicología de la forma, cuyos presupuestos se esfuerza de nuevo por clarificar en la segunda parte de las *Investigaciones*, al precio de arduas discusiones. A menudo menos leída que la primera mitad del libro, la segunda parte ofrece un resumen del último estadio alcanzado por Wittgenstein en su tentativa de poner en marcha una nueva manera de filosofar, más cercana a la psicología que a la lógica.

Continúa por definir el alcance exacto de esa nueva práctica filosófica: segunda cuestión que se convierte, también, en el objeto de una reflexión que cruza de un lado al otro del texto. «La filosofía—dice Wittgenstein—es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (§ 109). Entendemos por ello que está, en lo esencial, en lucha consigo misma, puesto que los puzzles filosóficos nacen «cuando el lenguaje *hace fiesta*» (§ 38) y toda la filosofía no es sino «un sueño de nuestro lenguaje» (§ 358). En pocas palabras, el papel del filósofo continúa siendo, como en el *Tractatus*, el de curar las enfermedades que él mismo ha suscitado. Pero el «tratamiento» preconizado por las *Investigaciones* es de una radicalidad sin precedentes.

Ya no se trata, en efecto, de analizar la «forma lógica» de las proposiciones metafísicas, sino de comprender—para hacerlas desaparecer—las causas psicológicas que nos llevan a formular tales proposiciones. Y, esta vez, Wittgenstein se propone librarnos, no sólo de la metafísica clásica—surgida de distinciones manifiestamente erróneas como la del alma y el cuerpo—, sino también de todas las doctrinas modernas que creen que la ciencia da la «explicación» de la realidad. Esta es la razón de que las *Investigaciones*, partiendo del principio de que no hay explicación última, no tratan de sustituir una doctrina por otra sino, más profundamente, de devolvernos la idea misma de «teoría». Como si la ambición de «ver el fondo de las cosas» (§ 89) fuera la raíz misma del mal. Y como si la única misión del filósofo resultara ser la de «mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas...» (§ 309).

«Filosofando—dice aún Wittgenstein—se llega al resultado de

que aún se quisiera proferir sólo un sonido inarticulado» (§ 261). Un violento deseo de rechazo parece inspirar por tanto su actitud global para con la civilización después de 1945—probable efecto de su pesimismo natural, reforzado por la experiencia de dos guerras mundiales. Basta, para medir su alcance, con releer ciertas páginas de las *Vermischte Bemerkungen*, u «observaciones diversas» (publicadas en inglés con el título de *Culture and value*), datadas en 1945-1947. Se ve a Wittgenstein formular el voto de que la «bomba atómica» provoque muy pronto la destrucción total de la humanidad. Y particularmente de esa «repugnante bazofia» en que se ha convertido, si se le cree, la ciencia moderna.[42]

Tal desencanto—la expresión no le hace justicia—parece muy alejado de la confianza que Wittgenstein ponía en esa misma ciencia, en la época del *Tractatus*. No obstante, a pesar de sus diferencias de perspectiva, el *Tractatus* y las *Investigaciones* han suscitado falsas interpretaciones muy parecidas sobre el pensamiento de su autor. El primero de esos libros ha sido leído por los miembros del Círculo de Viena como una profecía del «fin» de la metafísica, sugiriendo la espera del advenimiento de una nueva edad «positiva». En cuanto al segundo, ha sido objeto de una interpretación aún más restrictiva por parte de ciertos autores anglo-americanos.

Desde los inicios de los años cincuenta, en efecto, el filósofo británico John Austin parece apoyarse—tal vez erróneamente—en el «segundo» Wittgenstein para construir una estrategia dirigida a circunscribir al filósofo dentro del estudio escrupuloso del «lenguaje ordinario». Veinte años más tarde, el norteamericano Richard Rorty, deseoso de combatir a la vez la filosofía «analítica» heredera de Frege y—más allá—toda pretensión filosófica o científica a lo «verdadero», va a hacer incluso de las *Investigaciones* el acta de defunción de la filosofía occidental bajo todas sus formas—dicho de otro modo, de la «razón» en el sentido clásico de la palabra.

Conclusión cuando menos discutible en la medida en que Wittgenstein, como hemos visto, continúa escribiendo después de haber acabado las *Investigaciones*, que incluso se compromete a un nuevo trabajo sobre el concepto de «certeza» y que la tonalidad

42. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. fr., Mauvezin, T.E.R., 1984, p. 66.

angustiada de sus últimas propuestas no da en absoluto la impresión de que, a su juicio, todos los problemas filosóficos hayan sido «reglados». Sin duda, hay claramente en él un «antifilósofo» que, en sus momentos de exasperación, deja entrever que tiene—como se dice—«necesidad de acabar con ella». Pero, en su caso, como en el de Pascal o de Nietzsche, ¿las profesiones de fe antifilosóficas expresan algo que no sea la búsqueda, llevada por la cólera o la ironía, de una manera inédita de filosofar?

El tema del «final» de la filosofía, si bien no está ausente del pensamiento de Wittgenstein, no sería capaz por sí solo de dar cuenta de este pensamiento en toda su complejidad. Por lo demás, si el tema en cuestión ha tomado en el siglo xx tal importancia cultural, se debe menos a Wittgenstein que a una serie de acontecimientos históricos de un horror sin precedente, el primero de los cuales—según el orden cronológico—ha sido la guerra de 1914. Una guerra que, sin ninguna duda, ha marcado mucho al autor del *Tractatus*—pero que ha provocado, en otros filósofos (Heidegger), posturas claramente más agresivas que las suyas.

2

LAS FILOSOFÍAS DEL FINAL

1. EL FINAL DE EUROPA

De 1880 a 1914, la historia de la civilización europea conoce, como se ha dicho, una especie de apogeo. Durante esos treinta años, unos científicos rediseñan la visión que el hombre se hace del mundo. Artistas y escritores inventan nuevos lenguajes. Los filósofos, convencidos de haber alcanzado verdades inquebrantables, creen ver realizarse el sueño kantiano gracias a ellos.

La caída, en 1914, es tanto más brutal cuanto que la ilusión ha sido grande.

El horror que se vincula—todavía hoy—al recuerdo de la Primera Guerra mundial se debe ante todo a su excepcional crueldad. Millones de víctimas, decenas de millones de supervivientes traumatizados, generaciones diezmadas, ciudades borradas del mapa: todo eso, sin hablar de los primeros bombardeos aéreos ni de las armas químicas, dejará marcas indelebles en la memoria de quienes lo vivieron.

Marcas tanto más dolorosas por cuanto que esa guerra habría podido ser evitada. No lo fue, por la incuria de políticos irresponsables. Habría podido, en última instancia, ser conducida de manera menos costosa en vidas humanas. No lo fue, por la necedad de generales ávidos de gloria. En las trincheras, millones de hombres morían por nada: por algunas hectáreas de tierra alternativamente perdidas, recuperadas, vueltas a perder. O bien porque, culpables de haberse sublevado contra la barbarie, fueron fusilados por orden de sus jefes.

Lo absurdo de tales masacres aparece a plena luz tan pronto como se alcanza el armisticio. Los negociadores del Tratado de Versalles, en efecto, se muestran incapaces de sentar las bases de una paz duradera. Al contrario, por la manera de redibujar el mapa

del mundo, no hacen sino exacerbar las frustraciones, alimentar los deseos de revancha. Como subrayará Bertrand Russell—uno de los primeros—, la ascensión del nazismo—ella misma causa de la Segunda Guerra mundial—será en parte consecuencia del estado caótico en que el Tratado de Versalles deja Europa en 1919. Una consecuencia más lejana será, al final de los años ochenta, el despertar de los fanatismos político-religiosos en los Balcanes, con nuevas masacres por añadidura.

La guerra de 1914 es, pues, algo muy diferente de un paréntesis violento en el curso de una historia civilizada. Constituye el primer síntoma de una pulsión suicida que no cesará, en adelante, de devorar a Europa. El inicio dramático—tan inesperado, tan espectacular como, dos años antes, el naufragio del Titanic—de un proceso de regresión preñado de amenazas para el futuro.

Tal es por otra parte el análisis que se hacen, en aquel momento, un gran número de intelectuales.

Desde 1918, en *La decadencia de Occidente*, el ensayista alemán Oswald Spengler (1880-1936) propone una interpretación de esa aparente «decadencia» de Europa fundada sobre una filosofía «vitalista», propicia a las generalizaciones más discutibles. De un romanticismo crepuscular que se considera nietzscheano, la obra conocerá durante años un vivo éxito literario, a pesar de sus defectos. Influirá en las interpretaciones de Arnold Toynbee (1889-1975) sobre la historia mundial, así como en la estética espiritualista de André Malraux (1901-1976). En el ínterin, el «socialismo prusiano» predicado por Spengler para encauzar la oleada creciente de violencia se convertirá en una referencia principal para los teóricos de la «revolución conservadora» (Moeller van den Bruck) —que, adaptando la ideología de la extrema derecha alemana a las preocupaciones de su época, contribuyeron a preparar, durante los años veinte, la llegada de Hitler al poder.

Formulados en un estilo más sobrio, juicios igualmente pesimistas sobre el futuro de Europa se hallan de nuevo en Francia bajo la pluma del poeta Paul Valéry. Las cartas de este último sobre *La crisis del espíritu* (1919) dicen en pocas palabras lo esencial. «Los hechos—observa Valéry—son claros e implacables. Hay miles de jóvenes es-

critores y de jóvenes artistas que están muertos. Están la ilusión perdida de una cultura europea y la demostración de la impotencia del conocimiento para salvar lo que sea. Está la ciencia, mortalmente herida en sus ambiciones morales y como deshonrada por la crueldad de sus aplicaciones...».[43] Este discurso sobre la «crisis» conocerá, también, una fortuna notable a lo largo de los decenios siguientes.

En los artistas, la revuelta no es menos viva. Se manifiesta por primera vez en Zurich, en 1916, con la explosión del movimiento dadaísta. Informal y enemigo de las fronteras—se reconocen en él Hugo Ball, Max Ernst, Hans Arp, Tristan Tzara, Marcel Duchamp—, este movimiento no se rebela solamente contra las convenciones del arte académico sino, de una manera más general, contra los pretendidos «valores» de una civilización que, a pesar de su culto a la Ilustración, envía a los hombres al matadero. La inspiración subversiva del dadaísmo alimentará, a su vez, la literatura y la pintura surrealistas así como el cine expresionista—cuya reputación, entre las dos guerras mundiales, traduce la preocupación creciente de los medios cultivados por las fuerzas oscuras que se agitan en el inconsciente.

Finalmente, la guerra y la epidemia de neurosis «traumáticas» que ésta desencadena en los supervivientes de las trincheras desvelan igualmente el interés de los psicoanalistas. Provocan la elaboración, por Freud, de la noción de «pulsión de muerte»—introducida por primera vez en un ensayo de 1920, *Más allá del principio de placer*—, así como el asentamiento de la segunda «topografía» para el psicoanálisis, centrada en los conflictos patógenos que oponen entre sí el «ello», el «yo» y el «superyo». En el curso de los años siguientes, Freud se muestra cada vez más atento al papel que tienen, en los procesos sociales, los mecanismos inconscientes. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921)—considerando al leninismo, aunque la interpretación valdrá igualmente para los fascismos europeos—, se esfuerza por explicar el «deseo de sumisión» que lleva a las masas a invocar un «guía» providencial, mientras que sus últimas obras—*El porvenir de una ilusión* (1927), *Malestar en la cultura* (1930)—traicionan la amplitud del pesimismo que impregna su visión de la historia.

43. Texto recogido en Paul Valéry, *Variété I*, París, Gallimard, 1924, p. 16.

Inquietudes emparentadas abrazan, indudablemente, el mundo filosófico en su conjunto. No solamente porque filósofos célebres—Hermann Cohen, Max Scheler, Henri Bergson—no siempre han podido resistirse, durante la guerra, a la tentación del «patriotismo» militante. Sino también porque la filosofía, de una manera general, no ha sabido presentir ni prevenir la catástrofe. Y que, una vez ha pasado, se ha mostrado incapaz de sacar de ésta lecciones claras.

¿Habrá muerto el racionalismo, a su vez, en los campos de batalla? El proyecto de la Ilustración ¿se habrá hundido en Verdún, tragado por el fango del Chemin des Dames? Algunos así lo temen. Se ve a Russell, a partir de 1915, renunciar a toda actividad matemática para consagrar lo esencial de sus fuerzas a tareas políticas. Incluso Wittgenstein—quien no obstante no es pacifista—se muestra estremecido por la guerra. El tono helado del *Tractatus*, el desapego que se expresa en él en relación con la vida, el sentimiento del mundo como «totalidad limitada» que constituye su trasfondo—todo esto ¿no es, en parte, el efecto de una singular experiencia de la muerte?

De todas formas es en la filosofía alemana donde—por razones comprensibles—la enfermedad es más profunda. En efecto, de entre los principales pueblos europeos, los alemanes constituyen en esta época aquel cuya identidad colectiva es todavía más inestable. No sólo su unidad nacional es reciente (1871), sino que permanece inacabada en la medida que el Estado que encarna la República de Weimar está lejos de reunir todas las comunidades germanófonas de Europa. Vencido, arruinado, humillado por la pérdida de sus posesiones coloniales, este Estado es por otra parte contestado en el interior por toda clase de movimientos extremistas a los que la crisis económica aportará apoyo popular. La impotencia de los políticos para salvaguardar la democracia hará el resto. No es extraño, por tanto, que la filosofía alemana de los años veinte nos transmita ampliamente el eco de esas angustias colectivas.

Hay ciertamente excepciones, pues quedan pensadores para los cuales la tradición de la *Aufklärung* debe ser proseguida imperturbablemente. Se encuentra esta actitud, en lo esencial, en los neokantianos de la escuela de Marburgo, así como en el interior de la corriente fenomenológica.

En Marburgo, la herencia intelectual de Hermann Cohen (muerto en 1918) es recogida por su más cercano discípulo, Ernst Cassirer (1874-1945). Llamado en 1919 por la universidad de Hamburgo—donde es colega, entre otros, del matemático Hilbert—, Cassirer prosigue ahí su reflexión sobre las ciencias publicando los tres volúmenes de su monumental *Filosofía de las formas simbólicas* (I, 1923; II, 1925; III, 1929). Alimentada de un racionalismo humanista y clásico, esta obra—que se esfuerza en extender el método criticista kantiano al campo de las producciones constitutivas de la cultura (lenguaje, mitos, obras de arte)—no verá reconocida su importancia hasta después de 1945.

La fenomenología, por su parte, ha estallado a partir de 1910 en multiples tendencias. Guardián del templo que él mismo ha construido, Husserl se absorbe en investigaciones cada vez más especulativas. Sus primeros discípulos siguen cada uno su vía propia. Después de haber consagrado un libro, *El hombre del resentimiento* (1912), a la crítica de la cultura «burguesa» y de haber atravesado durante la guerra una fase intensamente «nacionalista», Max Scheler (1874-1928) se orienta a la vez hacia la filosofía de la religión y la sociología del conocimiento. En cuanto a Karl Jaspers (1883-1969), su formación médica le lleva a preguntarse por la psicología y la psiquiatría (*Psicopatología general*, 1913), siguiendo paralelamente una reflexión original sobre los fundamentos filosóficos de las grandes «concepciones del mundo».

Puesto que reivindican—de una manera o de otra—los ideales de la Ilustración, estos pensadores son esenciales en el paisaje de la filosofía europea. Pero, sea cual sea su interés, no son ellos los que, al finalizar la guerra, expresan mejor la «crisis» atravesada por Alemania. Las dos obras más significativas, desde esta perspectiva, provienen de otros horizontes. Una, *La estrella de la redención* (1921) de Franz Rosenzweig, refleja las preocupaciones espirituales de una comunidad—la comunidad judía—cuya intensa actividad será muy pronto interrumpida por el nazismo. La otra, *Ser y tiempo* (1927), de Martin Heidegger, rompe con la corriente fenomenológica, de donde procede, para poner en duda los fundamentos mismos de la actividad filosófica. Ambas, con algunos años de intervalo, sientan las bases de un nuevo movimiento que será llamado muy pronto «existencialismo».

Rosenzweig, Heidegger: dos pensadores que se esfuerzan por

sublimar su desespero histórico en la búsqueda de un «más allá» mesiánico o revolucionario. Dos filósofos a los que todo parece aproximar—pero que la historia separa, por siempre jamás.

Franz Rosenzweig (1886-1929) nace en Cassel, en una familia de la burguesía judía asimilada, que le impulsa a abrazar la carrera médica. Después de haberla abandonado en favor de estudios de historia, se sumerge en 1910 en un trabajo sobre el pensamiento político de Hegel. Casi enteramente acabada en 1914, la obra no aparecerá de todas maneras—con el título de *Hegel y el Estado*—hasta 1920, en un momento en que Rosenzweig está tan alejado de Hegel que verá en éste el mismo símbolo de todo lo que, en lo sucesivo, execra.

Hay que decir que mientras tanto ha tenido lugar la guerra. Durante dos años, de 1916 a 1918, Rosenzweig roza la muerte en las trincheras de los Balcanes. Es allí donde, en julio de 1918, bajo el choque de una grave crisis moral, comienza a escribir *La estrella de la redención*. Como no dispone de papel, redacta el comienzo en tarjetas postales que dirige a su madre. Acabado en febrero de 1919, después del armisticio, el libro ve finalmente la luz en 1921. El mismo año, exactamente, que la primera edición del *Tractatus logico-philosophicus*, nacido él también a la luz de las granadas.

Su impacto inmediato, fuera de los medios judíos, resulta limitado. Por lo demás, Rosenzweig no tendrá demasiado tiempo de reiterarse. A partir de 1920, se ocupa en crear un centro judío de enseñanza libre en Frankfurt, el Freies Jüdisches Lehrhaus, destinado a reaccionar contra los excesos de la asimilación, y otras actividades en las que participan Martin Buber, Gershom Scholem y Erich Fromm. Más tarde, en 1922, se descubre atacado por una enfermedad incurable que le priva a la vez del uso de la palabra y de toda motricidad. De 1923 a su muerte vive prácticamente paralizado, consagrando sus últimas fuerzas a traducir, con la ayuda de Buber, los grandes textos bíblicos del hebreo al alemán. El advenimiento del nazismo acaba por arrojar su obra al olvido. Un olvido del cual, habida cuenta de que ésta ataca muy fuertemente los prejuicios positivistas, no ha podido jamás salir verdaderamente.

La estrella de la redención es no obstante un gran libro, cuyos acentos «existencialistas» remiten a la vez a Nietzsche y Kierkegaard.

La primera frase del texto—«La muerte, el temor a la muerte, atrae todo conocimiento del Todo...»[44]—manifiesta la autenticidad de una reflexión directamente inspirada en las trincheras. Pero, si los únicos conocimientos verdaderos son los que se adquieren en vecindad inmediata con la muerte—la suya o la de alguien cercano—, el primero de estos conocimientos se resume él mismo en la constatación de que la muerte no tiene, en sí, ningún sentido. Es el absurdo por excelencia—un absurdo al que la filosofía se esfuerza en vano por dar diferentes significados, todos irrisorios. La verdad de la angustia, contra la cual el pensamiento resulta impotente, abre en el sosiego del discurso racional una fisura que nada puede cerrar. Así el gesto inaugural de Rosenzweig consiste en rechazar, en bloque, las pretensiones «significantes»—por no decir «lenificantes»—de la metafísica clásica. En condenar, de un plumazo, a todos los sistemas del pasado. Dicho de otro modo, a Hegel.

Sistema de la totalidad, el hegelianismo aspira en efecto a resumir el curso entero de la filosofía europea: es justamente esto lo que condena Rosenzweig al rechazarlo. Por lo que respecta a los motivos que inspiran, en 1921, semejante rechazo, no pueden ser sino de orden existencial, no teórico. Pues si hay una cosa que se pueda reprochar a Hegel, no es haberse equivocado en sus previsiones. Es, al contrario, haber anticipado muy bien el futuro. Haber comprendido demasiado bien—y haber legitimado demasiado abiertamente—la naturaleza dialéctica, es decir conflictiva, del movimiento histórico.

¿Qué dice Hegel, según *La estrella de la redención*? Que el conflicto es el motor exclusivo de la historia. Que la historia entera culmina con el advenimiento del Estado-nación. Y que el Estado-nación es a la vez la forma política más acabada y la que concuerda mejor con la esencia fundamentalmente «cristiana» de nuestra civilización. Ahora bien, en todos esos puntos, el desarrollo de los acontecimientos no ha hecho sino darle la razón. El Estado moderno ha devenido ciertamente la realidad suprema, en cuyo nombre el individuo puede ser en todo momento sacrificado. En cuanto a las relaciones entre Estados, no pueden ser sino belicosas, al

44. Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1982, p. 11. [Trad. cast. de Miguel García-Baró: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.]

estar comprometidos en una competencia despiadada que destila a su vez los progresos de la técnica. La guerra se confunde, en adelante, con la lógica misma de la civilización «cristiana». Y como en la actualidad no hay nada más sagrado que la idea nacional—por la que cada pueblo está dispuesto a batirse hasta la muerte—, los tiempos venideros corren el riesgo de convertirse en la edad de una guerra universal, tan despiadada como interminable.

Cualquiera que sea la exactitud—evidentemente discutible—de esta interpretación de Hegel, la posición de Rosenzweig es clara: intenta rebelarse contra una filosofía que no hace, según él, más que justificar la guerra. La rechaza, ante todo, en nombre del individuo y del derecho de éste a defender su existencia contra el apetito sanguinario de los Estados. Pero también—más en general—en nombre de una visión radicalmente diferente del mundo, fundada sobre el diálogo, la comunidad, la preocupación por escapar a la finitud de la vida humana y acceder a otras dimensiones del tiempo. Dimensiones que nos dejan entrever, por ejemplo, esas experiencias privilegiadas que constituyen la emoción estética o el fervor de una celebración religiosa.

Rosenzweig escoge la singularidad individual contra la totalidad abstracta, lo subjetivo contra lo objetivo, lo real contra el concepto. Quiere estar con los que se mantienen a distancia de la historia, a fin de no perder toda relación con la eternidad, y no con los que no aspiran sino a precipitarse en la lucha por la vida material. En consecuencia, se aboca a buscar refugio en los fundamentos filosóficos del judaísmo tradicional, marginado durante dos mil años por el triunfo del cristianismo.

La rebelión de Rosenzweig está muy lejos, sin embargo, de reducirse a un puro y simple movimiento de retorno a las raíces judaicas. Dos rasgos mayores la distinguen. Por una parte, Rosenzweig no pretende en absoluto hacer del judaísmo una solución válida para toda la humanidad. Al contrario, admite que, si bien la «revelación» judaica resulta la mejor para los judíos, la «revelación» cristiana—en sus aspectos más auténticos—puede ser igual de válida para los cristianos. Esto es, que existen al menos dos formas de «revelación», ambas legítimas, que reposan—como se complace en subrayar—sobre bases comunes. Tal ecumenismo no hará sino chocar, en los dos campos, con los guardianes de la ortodoxia teológica. Por lo demás, el diálogo judeocristiano predicado por *La*

estrella de la redención no tendrá, ni aun después de la Segunda Guerra mundial, demasiado eco filosófico.

El segundo punto por el que Rosenzweig se aparta de las corrientes más militantes del judaísmo de su tiempo es su actitud en relación al sionismo—movimiento surgido con la publicación de *El Estado judío* de Theodor Herzl (1896). A diferencia de Cohen, Rosenzweig no es partidario de la asimilación «al cien por cien». Pero tampoco está convencido de la idea de un retorno a Palestina—idea que Scholem y Buber, por su parte, pondrán muy pronto en práctica. Teme que, reconstruyendo un Estado sobre la Tierra Prometida, el pueblo judío se convierta a su vez en un pueblo como los otros, que se deje devorar por la historia, por la lucha por la vida, por la ambición nacionalista. Su sionismo resulta pues—si se puede decir así—un sionismo «espiritual», que no implica la necesidad del retorno a Jerusalén. Rosenzweig prefiere seguir siendo alemán. A lo más, reprocha a sus correligionarios alemanes haber perdido de vista los grandes principios de la moral bíblica.

Se puede no compartir tal filosofía religiosa. No obstante, hay que reconocerle el mérito de descansar sobre una toma de conciencia—sincera e intensa—del sufrimiento humano frente a la absurdidad de la muerte, el horror de la guerra, la injusticia de la opresión ejercida por el Estado. Resueltamente individualista, este pensamiento no tiene—como el de Wittgenstein—demasiadas referencias académicas. Sin duda procede, por una parte, de la última filosofía de Schelling—ancestro lejano de todos los existencialistas—y, por otra parte, del último libro de Hermann Cohen, *Religión de la razón según las fuentes del judaísmo* (1919), donde el filósofo neokantiano mostraba que la grandeza de la religión judía partía esencialmente de la riqueza y de la universalidad de su contenido ético. Pero la obra de Rosenzweig supera—integrándolas—estas distintas influencias pues, más allá de sus conclusiones estrictamente religiosas, se proyecta fundamentalmente hacia el futuro, hacia la promesa de un «nuevo mundo» interior, de un «renacimiento» espiritual.

Es en todo caso la primera insurrección, en nuestro siglo, si no contra la razón misma, al menos contra las pretensiones «totalitarias» del *logos* dialéctico. Seis años antes que Heidegger—que no cita nunca a Rosenzweig—, afirma que la metafísica ha «finalizado». Y que, para «superarla», hay que restablecer el lazo perdido del hombre con el Ser, asignando al pensamiento un horizonte más

auténtico que la dominación técnica del mundo. No se puede negar: en esta visión hay elementos de un eco singularmente heideggeriano.

Otro filósofo judío, Karl Löwith (1897-1973), durante su exilio americano (1942), publicará un ensayo donde precisará esta comparación entre ambos pensadores.[45] Ahora bien, tal comparación tomará entonces una nueva dimensión, en virtud del compromiso personal de Heidegger—a partir de 1933—con los dignatarios del Partido Nacionalsocialista. Y la conclusión de Löwith será que, si bien la tesis del primado de la existencia confrontada con la muerte es ciertamente el punto de partida común de ambos filósofos, éstos divergen completamente por el espíritu con que—a partir de esa base—se han desarrollado. En la actualidad, sin embargo, existen filósofos que—como Emmanuel Levinas—consideran posible apelar a ambos a la vez.

Martin Heidegger (1889-1976) nace en Messkirch, en el Estado de Baden, en el corazón de una región esencialmente rural, católica y conservadora. Proviene de una familia modesta y practicante. Su padre—tonelero—ejerce igualmente las funciones de sacristán en la parroquia. Brillantes, sus estudios secundarios parecen destinar al joven Martin a una carrera eclesiástica.

Sus centros de interés, no obstante, se extienden rápidamente de la teología a la filosofía y a la literatura. En 1907, un sacerdote le regala un libro que va a orientar su pensamiento de manera decisiva, la tesis doctoral de Franz Brentano, *De la significación múltiple del ente en Aristóteles* (1862). Es en este libro donde Heidegger descubre la cuestión de las relaciones entre el Ser (simple y uno) y los entes (innumerables), que se convertirá poco a poco en el *leitmotiv* de su propio trabajo. Hay que constatar de paso la fecundidad del pensamiento brentaniano, que inspira sucesivamente la filosofía lógica (Meinong, Twardowski), la fenomenología (Husserl) y el existencialismo.

45. Karl Löwith, «Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or temporality and eternity», texto publicado en *Philosophy and Phenomenological Research*, III, Buffalo, 1942.

Al final de sus estudios secundarios, Heidegger entra en el noviciado en la Compañía de Jesús. Sólo permanece quince días, a cuyo término los jesuitas lo expulsan a causa—parece ser—de inadaptación física. Se matricula entonces en la facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. En ella profundiza sus lecturas filosóficas: santo Tomás, los escolásticos, pero también las *Investigaciones lógicas* de Husserl—que le atraen porque sabe que se trata de un alumno de Brentano, a quien está dedicada la obra.

Es en este momento cuando Heidegger publica, en una revista católica, sus primeros artículos. Éstos atacan vigorosamente el libre pensamiento, el materialismo moderno, las teorías de Nietzsche. Del año 1910 data también un pequeño texto de circunstancias redactado por Heidegger con motivo de la inauguración de un monumento a Abraham de Sancta Clara, teólogo de la Contrarreforma conocido por la virulencia de su antisemitismo.

En 1911, problemas cardíacos le fuerzan a renunciar definitivamente a su vocación religiosa. Devuelto a su familia, se decide—después de algunos meses de depresión—a volver a Friburgo con la finalidad, esta vez, de iniciar los estudios de matemáticas y de física. Paralelamente, sigue los cursos de filosofía y, bajo la influencia de su lectura de Husserl, se inicia también en la lógica moderna.

Es finalmente en la facultad de Filosofía donde obtiene (julio de 1913) su doctorado con una tesis de inspiración brentaniana sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*. Dos años más tarde (1915), bajo la dirección de Heinrich Rickert (1863-1936), adalid de la escuela neokantiana de Baden, obtiene la habilitación gracias a un trabajo sobre *Las categorías y la significación en Duns Scotto*.

Mientras tanto, Heidegger es movilizado (octubre de 1914), pero pasa a la reserva—siempre debido a sus problemas de salud. Vuelto a movilizar en agosto de 1915, es destinado al servicio de censura postal en Friburgo. Simultáneamente comienza a dar algunos cursos de filosofía como *privatdozent*. Su alegría es enorme cuando, en el verano de 1916, la Universidad de Friburgo recluta un nuevo—y prestigioso—profesor: Edmund Husserl. Heidegger, que lo conoce personalmente en esa ocasión, busca asegurarse su apoyo. Pero Husserl—que no comenzará a apreciar verdaderamente a Heidegger hasta el curso de invierno de 1917-1918—no le presta en un principio demasiada atención.

La falta de apoyos sólidos es una de las razones por las cuales,

en ese mismo verano de 1916, Heidegger ve perder el puesto estable que apetecía en Friburgo. Ese rechazo, del que culpa a un grupo de profesores católicos, provoca en Heidegger una decepción análoga a la que le había suscitado su revocación en el noviciado y después en la facultad de Teología. El año siguiente (1917) se casa con una joven protestante. Esos acontecimientos combinados explican que a partir de 1918 Heidegger se aleje del catolicismo, empiece a leer a Lutero y afirme su independencia—en tanto que filósofo—respecto a toda religión. El abandono progresivo de la «fe de sus orígenes» facilitará, en todo caso, su ulterior adhesión a las doctrinas nacionalsocialistas.

Las perspectivas inmediatas parecían cerradas en Friburgo y Heidegger se presenta como candidato a un puesto en la universidad de Marburgo, donde la jubilación de Paul Natorp (1854-1924) provoca una serie de movimientos. Husserl, esta vez, le ayuda con tanto ardor que Heidegger obtiene su nombramiento (1923). Permanecerá cinco años en Marburgo, donde sus cursos, menos «convencionales» que los de sus colegas, atraen a numerosos estudiantes. Durante este período inicia una relación sentimental con una de sus alumnas judías, Hannah Arendt—relación que durará mucho tiempo y que ambos se esforzarán por esconder durante toda su vida. Ahora bien, Heidegger, a quien no le gusta en verdad esa región del norte de Alemania, se aparta cada vez que puede para reencontrar—cerca de Friburgo—su «cabaña» montañesa de Todtnauberg. Es en este retiro donde redacta lo esencial de *Ser y tiempo*, su primer libro—y su primera publicación desde 1916.

La obra, ornada con una cálida dedicatoria a Husserl—«en testimonio de veneración y amistad»—, aparece en 1927. Desde el primer momento tiene un importante éxito, que Heidegger aprovecha para preparar su retorno a Friburgo. Obtiene casi inmediatamente una cátedra, la de Husserl, que se jubila en 1928. En adelante, Heidegger ya no dejará esta universidad—de la que será rector en 1933-1934, y donde enseñará hasta su suspensión por parte de los aliados, al final de la Segunda Guerra mundial.

A diferencia de *La estrella de la redención*, *Ser y tiempo* no debe nada a la experiencia de las trincheras. Heidegger no había pasado más que dos meses—en el momento final de la guerra—en una zona de combate. No obstante, son ciertamente las mismas angustias las que constituyen el trasfondo de los dos libros: la guerra, la

derrota, el desmoronamiento de los valores europeos, la impotencia de la ciencia y de la técnica para aquietar las necesidades espirituales del pueblo alemán. Pero el libro tan sólo raramente evoca esos problemas, al menos de una manera directa. En efecto, *Ser y tiempo* se presenta ante todo como una meditación «metafilosófica» sobre la esencia misma y el destino de la empresa metafísica.

«La cuestión del ser—nos dice la primera frase del texto—está hoy sumida en el olvido». Es, no obstante, la cuestión más importante que existe. «Tuvo en vilo a la reflexión de Platón y Aristóteles. [...] También es cierto que para enmudecer desde entonces *en tanto que tema de investigación verdadera*».[46] De ahí la necesidad de proceder a una reactivación o—para citar a Heidegger—a una «franca reformulación» de esa cuestión. Aún falta, para que esa reformulación sea posible, realizar dos tareas preliminares. La primera consiste en forjar una «analítica» del *Dasein* o «ser-ahí»—término que designa aquí al hombre o la «realidad humana» en su singularidad individual concreta. La segunda, en realizar una «des-obstrucción» (como dice la traducción francesa, que atenúa el vigor del neologismo heideggeriano: *Destruktion*) de la ontología clásica—dicho de otro modo, una crítica radical de la historia de la metafísica, «culpable» de haber perdido de vista la cuestión fundamental.

Nos podemos preguntar por qué la vía de una interrogación sobre el Ser debería pasar, ante todo, por un análisis del *Dasein*. La respuesta heideggeriana consiste en recordar que, siendo el hombre el único animal pensante, el *Dasein* es el único «ente» para el cual la cuestión de su propio ser es inseparable de la cuestión del «ser» en general. «Lo que le distingue ónticamente»—es decir, de los otros entes—, «es que en su ser, para este ente, *le va* este su ser».[47] Tal es la razón por la que, según Heidegger, la ontología fundamental «tenga que buscarse en la *analítica existenciaria* [*sic*] del *Dasein*»,[48] es decir, en la descripción de las condiciones que permiten a este último pensar su propia existencia.

Pues «el sentido del ser de este ente que llamamos *Dasein* se

46. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr., París, Gallimard, 1986, p. 25. [Excepto algunas matizaciones por fidelidad a la cita francesa de Delacampagne, seguimos la traducción castellana de José Gaos: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. (*N. del t.*).] 47. Ibid., p. 36. 48. Ibid., p. 38.

muestra en la *temporalidad*».[49] Mediante esta palabra, Heidegger designa la propiedad que posee el hombre—y únicamente el hombre—de tener el sentido y la consciencia del tiempo. La tarea deviene entonces: «dar una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del Ser, partiendo de la temporalidad como ser del *Dasein* que comprende el Ser».[50] Un proyecto semejante implica, a su vez, la necesidad de una confrontación con la filosofía clásica que ha ido más lejos en la exploración de lo que significa, para el hombre, la dimensión temporal—dicho de otro modo, con Kant. Hay que reconsiderar la doctrina kantiana del tiempo, demostrando sus insuficiencias y, finalmente, sustituirlas por una «analítica» más cercana a la experiencia concretamente vivida por el *Dasein*, más acorde con la consigna husserliana de la «vuelta a las cosas mismas».

Al término de este proceso—que se inspira en parte de la materia de un curso impartido por Husserl en 1904-1905 sobre la «fenomenología de la consciencia íntima del tiempo»—ocurre que la «temporalidad»—noción central de la obra—puede ser definida como una tendencia permanente a proyectarse «fuera de sí». Es por eso por lo que Heidegger llama a las modalidades del pasado, del presente y del futuro *ek-stases* temporales. Pero esos tres «ek-stases» no están, existencialmente, en el mismo plano. El más importante, «el fenómeno primitivo de la temporalidad original y propia es el futuro».[51] Pues la *preocupación*—que es el modo del ser constitutivo de su *Dasein*—es una preocupación relacionada con el futuro: una preocupación por la muerte. «La preocupación—dice aún Heidegger—es ser para la muerte».[52]

La angustia de la muerte es, pues, para el *Dasein*, la experiencia «auténtica» por excelencia, la que pone en duda su propio ser. Se encuentra aquí muy cerca de Rosenzweig y, más allá, de Kierkegaard. Pero, a partir de esta constante común, Heidegger se encamina en una dirección diferente. Volviendo de la transcendencia religiosa a la que se remitían sus predecesores, va—al contrario—a profundizar su descripción de la «historicidad» del *Dasein* con gran detalle.

El *Dasein* es «histórico» en la medida en que se sabe finito, condenado a no conocer más que una experiencia históricamente limi-

49. Ibid., p. 42. 50. Ibid., p. 43. 51. Ibid., p. 389. 52. Ibid., p. 390.

tada. Con todo, en los gestos corrientes de la vida cotidiana, el *Dasein* tiende a olvidar esa limitación. Lleva, la mayor parte del tiempo, una existencia «inauténtica», absorbido en el anonimato. No es él, es un «uno», un ente entre otros, un objeto, un animal. Es contra este olvido de sí mismo que no es sino el olvido del ser, contra tal «caída» óntica, contra esta «déréliction», contra lo que conviene—según Heidegger—reaccionar.

Parece difícil no escuchar, en los términos «caída» y «derelicción», un eco del tema spengleriano de la «decadencia». El paralelo, incluso si tiene límites, puede llevarse más lejos. Así como Spengler invita a las jóvenes generaciones a levantar acta del final de toda «gran cultura» para mejor comprometerse, militar y técnicamente, en esa «conquista del mundo» que queda—según él—como la última posibilidad de Occidente, del mismo modo Heidegger exhorta al *Dasein* a reaccionar por una «decisión» histórica (aunque formulada en términos más vagos): la de, justamente, asumir su destino «auténtico»—dicho de otro modo, el destino «espiritual» de la «comunidad» a la cual pertenece y que es lo único que puede dar un sentido a su existencia. Decisión radical y, en cierta forma, revolucionaria. Pues es a una especie de «revolución» a lo que convoca el final de *Ser y tiempo*—incluso si, a todas luces, esa palabra no sugiere aquí sino un retorno a los valores «eternos» de la «gran cultura» griega y germánica.

Con todo, ni la necesidad ni la significación de esa revolución son explicitadas por Heidegger. Y por una buena razón: al afirmar el arraigo en última instancia *práctico* de nuestras elecciones *teóricas*, Heidegger asimila la facultad de elegir a una «resolución» subjetiva, cuyos motivos no podrían ser deducidos *a priori*. En consecuencia, la «decisión» que predica sigue siendo puramente formal. Su única referencia—la «comunidad» histórica del *Dasein*—no es más que un hecho empírico entre otros. Nada, en este estadio, nos dice en qué sentido hay que entenderla. Como si fuera imposible concebir el vínculo entre la «resolución» y sus consecuencias.

Tal «decisionismo» representa sin ninguna duda el avance más original del libro. Constituye a la vez un punto de oposición mayor con la metafísica clásica y un punto de convergencia inadvertido con el *Tractatus*—que, también, deniega al ser humano la posibilidad de fundar sus elecciones éticas en un discurso racional. Por otra parte, esa dificultad para articular una filosofía de la historia so-

bre una «analítica existenciaria» conduce a la obra a interrumpirse bruscamente. No sólo, en efecto, el volumen publicado en 1927 se presenta como una «primera parte» que, de hecho, no tendrá jamás continuación, sino que—en el interior de esa parte—falta igualmente la sección tercera. Reveladoras de ciertos atolladeros, esas lagunas no impidieron—en todo caso—al libro ser leído con entusiasmo por la juventud cultivada de la época.

Entusiasmo aún más sorprendente habida cuenta de que, tanto por los problemas que plantea como por su lenguaje, *Ser y tiempo* resulta una obra extremadamente difícil. La explicación de esta paradoja reside con toda probabilidad en el hecho de que otro mensaje—esta vez simple—está implícito en el texto. Pretendiendo que ningún filósofo antes que él ha comprendido verdaderamente la cuestión del Ser, Heidegger no se contenta con denunciar la «tiranía» del pensamiento lógico al que han creído tener que someterse sus predecesores. Afirma que todo el racionalismo ha sido «superado»—sin decir por qué, pero sugiriendo la posibilidad de «un nuevo arranque» histórico, cuyo contenido permanecería largamente indeterminado. Ese mensaje, a finales de los años veinte, no puede sino ejercer una inquietante seducción sobre una parte de la intelectualidad alemana, a la que la derrota de 1918 ha escindido de la tradición (¿demasiado francesa?) de la Ilustración, que está desengañada de la orientación «intelectualista» de la fenomenología husserliana y que aspira confusamente a una «revolución» espiritual, a la vez «nacional» y «conservadora».

A partir de finales de 1928, el mensaje se hace más explícito. En su lección inaugural en la Universidad de Friburgo, *¿Qué es metafísica?*, Heidegger—retornando al tema de la angustia—explica que la nada está originalmente presente en el interior del Ser. El descubrimiento de esta «contradicción» le lleva a declarar que «el poder de la *razón* se ve así roto» y que la idea misma de lógica debe disolverse «en el torbellino de una interrogación más originaria».[53] «La filosofía jamás—afirma esta vez sin ambigüedad—puede ser medida según la medida de la idea de la ciencia».[54] Pronunciada delante de Husserl, quien piensa exactamente lo contrario y que

53. «Qu'est-ce que la métaphysique?», texto publicado en 1929 y recogido en Martin Heidegger, *Questions I*, trad. fr., París, Gallimard, 1968, p. 65. [Trad. cast. de Xavier Zubiri: *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1970.]

54. Ibid., p. 72.

además está lejos de aprobar sin reservas el antropologismo del que, según él, hace muestra la «analítica existenciaria» de *Ser y tiempo*, este aviso—con acentos, todavía, involuntariamente wittgensteinianos—sella la ruptura definitiva de Heidegger con la fenomenología y, más allá, con la herencia de Kant.

El año siguiente, el debate es llevado a la plaza pública con ocasión de los segundos encuentros universitarios franco-alemanes, que se desarrollan en Davos (Suiza) del 17 de marzo al 6 de abril de 1929. Consagrados a la cuestión «¿Qué es el hombre?», esos encuentros ofrecen a Heidegger la oportunidad de declarar—delante de numerosos estudiantes de ambos países—una especie de guerra abierta a la tradición de la *Aufklärung*, encarnada, en tal circunstancia, por el filósofo judío neokantiano Cassirer. El enfrentamiento se inicia a propósito de la interpretación del tiempo en la filosofía kantiana pero, muy pronto, en pleno debate, sus verdaderas propuestas son reveladas por el resumen de su conferencia que el propio Heidegger reparte en Davos. En este texto—cuya traducción francesa hará prohibir cuarenta años más tarde, a pesar de que su contenido no deja, en el fondo, de inscribirse en la línea de *Ser y tiempo*—afirma brutalmente la necesidad de una «destrucción» (el término alemán, esta vez, es *Zerstörung*) «de lo que han sido hasta ahora los fundamentos de la metafísica occidental (el espíritu, el *logos*, la razón)».[55] En síntesis, mientras que Cassirer se declara dispuesto a un reexamen crítico del kantismo, Heidegger le propone pura y simplemente dar la espalda a la herencia racionalista.

Frente al valiente defensor de la Ilustración, desgraciadamente percibido—en la época—como un universitario limitado, Heidegger aparece entonces como el heraldo de una nueva era para el pensamiento. Aunque la ilusión no tardará en disiparse, los encuentros de Davos constituyen, por una doble razón, una fecha importante en la historia de la filosofía contemporánea. En primer lugar, porque marcan el advenimiento de un debate sobre la naturaleza y la función de la razón que no ha cesado hasta nuestros días, bajo formas distintas pero con perspectivas idénticas. Y, en segun-

55. Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)* y otros textos presentados por Pierre Aubenque, París, Beauschesne, 1972, p. 24.

do lugar, porque señalan el retorno a la escena intelectual de una figura largo tiempo desaparecida—la del «maestro de la verdad», a la vez pensador, poeta y profeta, cuyo tono hosco le dispensa de haber de argumentar sus tesis—, figura que el propio Heidegger representará, en el siglo xx, a la perfección. Por lo demás, el público de Davos—entre el que se encuentran Jean Cavaillès, Emmanuel Levinas y Maurice de Gandillac—no dejará de ser sensible a la violencia contenida en los ataques de Heidegger a su colega Cassirer—a quien, en el momento de despedirse, rehusará, según dicen, darle la mano.

La violencia, en verdad, se ha convertido ya en una realidad cotidiana en la Alemania de 1929. Apenas recuperada de sus heridas, Europa entera se apresta a zozobrar en una nueva fase de convulsiones. Y muy pronto las «revoluciones» fascistas, con sus cortejos de acuciantes tempestades, estallarán en el cielo occidental—mientras en el este, el gran fulgor de esperanza surgido una mañana de 1917 se difuminará poco a poco, llevándose con él los sueños de todos los oprimidos del mundo.

2. EL FINAL DE LA OPRESIÓN

La guerra de 1914 no sólo mató hombres. De paso, provocó el desplome de algunos grandes imperios. Las monarquías prusiana, austrohúngara y otomana, sin duda. Pero también, en el curso del conflicto, el régimen zarista—cuya muerte se anunciaba desde hacía un cuarto de siglo.

Precipitando la caída de este último, un puñado de revolucionarios marxistas conducidos por Vladimir Ilitch Ulianov, conocido como Lenin, toma el poder en octubre de 1917. Por su voluntad nace un nuevo Estado, la URSS, que no vivirá a su vez mucho más de setenta años. Pero que, durante décadas, encarnará—en lo mejor y en lo peor—la gran ilusión del movimiento comunista internacional: fracturar en dos la historia del mundo, poner fin a la esclavitud de la humanidad, forjar para ésta un porvenir digno de ella. Instaurar, en dos palabras, una sociedad sin clases y sin fronteras.

Precisamente a causa de su intención humanista y universalista, esta trágica epopeya—la aventura del comunismo europeo y su fracaso final—no puede ser verdaderamente comprendida si no se la

reinscribe en la historia del movimiento filosófico del que procede. Y, ante todo, en el pensamiento de su fundador, Karl Marx—muchos de cuyos aspectos problemáticos, a su vez, son aclarados por el ulterior curso de los acontecimientos.

Mirada atrás aún más necesaria en tanto que las ideas de Marx no han dejado de ser deformadas, durante un centenar de años, tanto por sus partidarios como por sus detractores. Y que, castigadas desde el final de los años ochenta por una especie de condena sin apelación, hoy corren el riesgo de sumirse—por cierto tiempo al menos—en un olvido total. ¿No es ya inquietante que haga falta, en una obra como ésta, justificarse para reconsiderarlas?

Karl Marx (1818-1883) es un hombre de su siglo: el XIX. Un burgués alemán cuya formación está marcada por una doble influencia: la del romanticismo europeo y la de la filosofía de la Ilustración, que encarnan para él los nombres de Kant, Hegel y Feuerbach, pero también los de Voltaire, Helvétius y d'Holbach.

Como estos últimos, como los antiguos «materialistas» Demócrito y Epicuro—a los que consagra su tesis de doctorado (1841)—, el joven Marx asigna a la filosofía una misión progresista, crítica y redentora: arrancar al hombre de las tinieblas de la ignorancia, ayudarle a vivir feliz en una sociedad libre y fraterna.

¿Tarea utópica? No necesariamente. Durante el último cuarto del siglo XVIII, las revoluciones norteamericana y francesa han probado que la opresión no era, siempre y en todas partes, una fatalidad. Pero si, desde entonces en adelante, los feudalismos retroceden, el reino de la burguesía triunfante está aún muy lejos de coincidir con el de la razón universal. La burguesía no ha hecho sino confiscar en provecho propio lo que habría podido ser la victoria de la humanidad entera. Sólo prospera explotando una clase mucho más numerosa que ella: el proletariado.

Éste cruza, durante el siglo XIX, el infierno de la industrialización forzada. Lo que en esa época son sus condiciones de vida, apenas pueden imaginarse hoy día. Los proletarios, que pagan con su sudor y su sangre el desarrollo del capitalismo europeo, tienen todas las razones para querer cambiar el mundo. Después de Babeuf, Saint-Simon y los primeros socialistas franceses y británicos, Marx no puede por

más que ser sensible a la justicia de su revuelta. Deseoso de ayudarles, va a intentar identificarse con ese movimiento, conducirlo un poco más lejos, acercarlo a su última fase: aquella donde los proletarios, liberándose de sus cadenas, conseguirán liberar a la humanidad en su conjunto.

De partida, pues, el primer impulso de Marx es de orden ético. El socialista en que se convierte a inicios de los años 1840 no deja, sin embargo, de pertenecer a la familia de los moralistas idealistas. Como Kant y como Hegel, atribuye a la filosofía un papel determinante en el progreso humano. Y si critica algunas de sus doctrinas, o si las reformula en un sentido más «social», no deja de permanecer prisionero de una metafísica de la «esencia eterna» del hombre, como lo muestra el uso que hace del concepto hegeliano de «alienación» en sus *Manuscritos económico-filosóficos* (1844).

No obstante, muy pronto, a partir de 1845, dos textos, las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, testimonian un brusco viraje en su pensamiento. Se trata de un momento crucial: el momento en que Marx deviene Marx.

Ese giro se traduce ante todo en una ruptura—no sólo con el idealismo, sino también con la filosofía especulativa bajo todas sus formas. A pesar de declararse radicalmente materialista, Marx da a ese término un sentido que no tiene nada que ver con Helvétius o Feuerbach. Ser materialista, para él, significa en lo sucesivo afirmar el primado de la ciencia sobre la filosofía y el de la acción sobre la reflexión. En resumen, dejar de «perder el tiempo» criticando a los otros filósofos, a fin de concentrar sus fuerzas en un solo objetivo: la transformación de la sociedad.

Nada resume mejor este nuevo programa que la XIª Tesis sobre Feuerbach. «Los filósofos —enuncia— no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; lo que importa es *transformarlo*».[56] Releamos con atención esta frase terriblemente elíptica. En pocas palabras, Marx denuncia la ineficacia de las especulaciones filosóficas, su impotencia para liberarnos de la opresión. Las descarta para afirmar el carácter prioritario de la acción (*praxis*). Lo que importa, dice, es «transformar» el mundo. Pero omite precisar a

56. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, precedida de *Thèses sur Feuerbach*, trad. fr., París, Éd. Sociales, 1968, p. 34. [Trad. cast. de Wenceslao Roces: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.]

quién le debe corresponder tal misión. De esa disimetría—«interpretar» tiene un sujeto (los filósofos), «transformar» no lo tiene—amenazan con nacer dos contrasentidos.

De ahora en adelante, en efecto, numerosos marxistas hacen como si Marx hubiera encargado a los filósofos transformar el mundo. Platónicos sin saberlo, algunos pretenden incluso que habría inventado la filosofía que—por su sola existencia—sería capaz de engendrar tal transformación. Doble error—si, al menos, se atiende a la letra de los textos. Pues, en 1845, Marx ha dejado de dar crédito a la filosofía, como lo revelan sus ataques, en *La ideología alemana*, contra los hegelianos «de izquierda», hasta poco antes muy próximos a él. Ahora, únicamente los proletarios le son gratos, puesto que son los únicos capaces de transformar el mundo. En consecuencia, su senda está ya trazada por entero. Es de la revolución social de lo que ante todo hay que ocuparse, apoyándose en el proletariado. En cuanto a la revolución propiamente filosófica, puede esperar.

Desgraciadamente para ella, esperará largo tiempo; algunos dicen incluso que todavía espera. El propio Marx, en todo caso, no volverá a ocuparse de ella en demasía, y ello por dos razones. Ante todo, puesto que considera el problema fundamental de la filosofía—el de la relación entre «ser» y «pensamiento»—como un falso problema. Para él, no existe en la práctica más que una sola realidad—la naturaleza transformada por el hombre—y una única forma de conocimiento válida: la ciencia. En segundo lugar porque, en cualquier caso, una filosofía nueva tan sólo podría aparecer, desde el punto de vista materialista, como el efecto de un cambio en la sociedad. De 1845 hasta su muerte se consagrará—de manera exclusiva—a su programa de revolución social.

Programa con dos partes: científica y política. En el plano científico, ante todo se tiene que fundar—para mejor guiarla—la acción del proletariado sobre una base rigurosa, es decir, sobre una nueva concepción de la historia—cuya emergencia misma depende de una crítica radical de la economía política «burguesa». Simplemente esbozadas en el manuscrito inacabado de *La ideología alemana* (que no será publicado hasta 1932), las grandes líneas de ese programa científico son desarrolladas en *El capital*, cuyo libro primero aparece en 1867.

En el plano político, por otra parte, hay que ayudar al proleta-

riado a organizarse. Pesada tarea que, a partir de la creación de la Primera Internacional (1864), absorbe cada vez más las fuerzas del hombre que—firmando con Engels *El manifiesto comunista* (1848)—ha agitado el mundo a lo largo de más de ciento cincuenta años.

Cuando muere, Marx deja, pues, una nueva ciencia, guiada por la lucha del movimiento obrero: la «concepción materialista de la historia»—que Engels denominará, al final de su vida, «materialismo histórico». Pero no deja *ninguna* filosofía.

Hay, a pesar de todo, se objetará, filosofía *en* Marx. Sin duda. Pero no hay una filosofía *de* Marx: he aquí lo que, en contra de sus propios herederos, hay que esforzarse por pensar.

Para clarificar el problema, distingamos los conceptos de la ciencia—que tienen una referencia objetiva—de las categorías de la filosofía—que son instrumentos de análisis racional. Categorías de este género (causalidad, totalidad, contradicción) se encuentran interviniendo necesariamente en el trabajo llevado a cabo por Marx tendente a sentar los fundamentos de la ciencia histórica—notablemente para criticar las nociones de la economía «burguesa» (valor, riqueza) o para sustituirlas por los conceptos cuya paternidad le corresponde (formación social, modo de producción, plusvalía, lucha de clases). Pero tales categorías normalmente permanecen implícitas, formando una especie de filosofía «espontánea» que habría que recuperar, elaborar, profundizar. Tarea que no podrá ser cumplida, con todo rigor, hasta el triunfo de la revolución.

Sin duda hay momentos en que esta regla parece ser transgredida. Releyendo todo lo que Marx pudo escribir en el curso de su larga existencia, se encuentran, en efecto, bastantes fragmentos donde esboza un inicio de reflexión sobre las categorías que, en el tiempo restante, utiliza de manera acrítica. Entre esos esbozos, poco numerosos, figuran algunas páginas de los *Grundrisse* (1857-1858) o incluso el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859).

Excepcionales en su obra, esas páginas han hecho correr mucha tinta. No obstante, con el paso del tiempo se tiene que reconocer una cierta decepción. En el mejor de los casos, cuando recuerda la necesidad de «invertir» la dialéctica hegeliana para «ponerla otra vez

en pie», Marx no hace sino bosquejar un programa de trabajo. El resto del tiempo se contenta con evolucionar en el interior de las dos tradiciones de las que es heredero: la de la dialéctica (hegeliana) y la del materialismo (de la Ilustración). Sin que sus categorías le satisfagan. No obstante, por imperfectas que fueran, le permiten formular las tesis que se esfuerza en construir—y que son lo único que le importa.

Estas tesis conciernen, repitámoslo, no a la filosofía sino a otras dos prácticas para él indisociables: la práctica científica (en el campo de pensar la historia) y la práctica política (en el de hacer la historia). Pero, fuera de la vaga prescripción de la que proceden ambas—*hay* que liberar al proletariado para liberar a la humanidad—, ninguna de las dos arraiga, hablando con propiedad, en una filosofía original. Tan sólo nos podemos limitar, pues, a levantar acta de lo constante de esta ausencia: no hay filosofía de Marx.

Se puede ver, en contraste, en los últimos años de la vida de Marx, nacer y desarrollarse—fuera de él—una nueva filosofía, el marxismo, que no tardará en propagarse por el mundo. Surgida de algunas sugerencias de Marx reconsideradas por Engels y elaboradas por sus sucesores, esta filosofía dará fe hasta 1917 de una gran vitalidad. Sin embargo, después del triunfo de la revolución y aún más después de la muerte de Lenin, se degradará en una ideología dogmáticamente rígida, el marxismo-leninismo. Decepcionante historia cuyos meandros son, a pesar de todo, muy instructivos.

Sobre casi todos los temas, el pensamiento de Marx permanece flexible y abierto. Es un pensamiento en gestación—pero que no puede permanecer indefinidamente en ese estado. La naturaleza práctica del objetivo que se ha fijado—la revolución—implica en efecto que en un momento dado se estructure para, a su vez, estructurar lo real. En suma, que se haga *sistema* para conquistar mejor los espíritus.

El sistema en cuestión—el marxismo—comienza a desarrollarse en los años 1870, sin que Marx tome parte en ello. El primer artesano de esa «consolidación» no es otro que Friedrich Engels (1820-1895)—el indefectible amigo, el compañero de los días difíciles, el ejecutor testamentario del gran pensador detrás de quien, con sincera modestia, no ha cesado de mantenerse discretamente.

No se tendría que reprochar a Engels—a quien es inútilmente maligno presentar como el imbécil de la pareja, como hacen algunos—no haber sabido resolver los problemas teóricos en los que el propio Marx tropezaba. Hay que reconocerle, al contrario, el mérito de haberse lanzado a una misión imposible: dar a los ideales de Marx la unidad de una gran «visión del mundo»—y esto, sin esperar la transformación de la sociedad que habría podido permitir la aparición de nuevas categorías de pensamiento.

Para cumplir esa misión, Engels se esfuerza por extraer—de los escritos de su amigo—la filosofía que deben contener «en estado latente», pero que su autor no ha explicitado. Para convertirla en accesible para todos, la resume en algunas tesis forzosamente esquemáticas: primado de una concepción «materialista» del mundo y de un método «dialéctico» de análisis. Después, apasionado de la cultura científica y gran lector de Darwin, se ocupa en mostrar que esas tesis están conformes en todos los aspectos con los últimos resultados de la física y de la biología de su tiempo. Así, por ejemplo, recurre a la teoría de la evolución para demostrar que la naturaleza—y no sólo la sociedad—funciona dialécticamente. O bien reformula, en un curioso lenguaje tomado a la vez de Hegel y de la lógica formal, las leyes más generales de la dialéctica, supuestamente aplicadas al ser y al espíritu.

Este conjunto de tesis disparatadas se encuentra expuesto en sus textos, donde se mezclan—sin gran rigor—lo científico, lo político y lo filosófico. *Dialéctica de la naturaleza* (1875-1876), *Anti-Dühring* (1877-1878), *Socialismo utópico y socialismo científico* (1880), *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (1888): son libros que en la actualidad han de ser leídos con indulgencia. Poco satisfactorio, el esbozo que proponen del marxismo tiene como función sobre todo colmar un déficit, disimular la incompleción de un pensamiento: el del hombre que, mientras la revolución no hubiera comenzado, no podía redactar la serie filosófica a que se referían las *Tesis sobre Feuerbach*.

El propio Engels, además, muere sin haberse decidido a su vez a publicar el manuscrito inacabado de la *Dialéctica de la naturaleza* (que no verá la luz hasta 1925). Ciertamente, ha contribuido a clarificar la parte política del programa marxista, ratificada en el congreso de Erfurt (1891), cuyas principales reivindicaciones—sufragio universal directo y secreto, libertad de expresión y de reunión,

igualdad jurídica del hombre y de la mujer, gratuidad de la educación, de la justicia y de los cuidados médicos, abolición de la pena de muerte, jornada de trabajo de ocho horas, prohibición del trabajo para los niños menores de catorce años—serán asumidas como propias por el partido socialista obrero alemán, fundado por Wilhelm Liebknecht. Pero, más allá de esas reivindicaciones—revolucionarias para la época—, la parte propiamente filosófica del marxismo queda por elaborar.

Contrariados por la persistencia de ese vacío, distintos teóricos de valor van a intentar colmarlo durante los veinte años siguientes. Con toda independencia de espíritu, hay que decirlo. Y sin dejarse seducir por ningún dogma.

Por tanto, el período que se extiende entre 1889—fecha de la creación de la Segunda Internacional—y 1914—fecha de su desunión bajo el choque de la guerra—constituye para el marxismo una fase de intensa efervescencia en el campo filosófico. Efervescencia que estimula, por su parte, la vivacidad del debate político entre las diferentes tendencias del movimiento obrero.

Sin duda este movimiento permanece dominado, particularmente en Alemania, por la rama «ortodoxa» que encarna Karl Kautsky (1854-1938). Inspirándose en la primera síntesis emprendida por Engels, busca la construcción de un «socialismo científico» resueltamente determinista, naturalista y darwiniano. Simultáneamente, aparecen otras concepciones que se alejan más o menos de esta visión estrechamente «positivista».

En Italia, Antonio Labriola (1843-1904) revalora el concepto de *praxis*, tomado de los escritos del joven Marx. Aparece así como el ancestro de un marxismo «humanista», cercano a Hegel, que reivindicarán a su vez Antonio Gramsci y György Lukács.

En la propia Alemania, Eduard Bernstein (1850-1932), después de haber sido el ejecutor testamentario de Engels, publica un libro—*Los presupuestos del socialismo* (1899)—que se convierte rápidamente en la biblia de la tendencia «revisionista». Atacando a la vez, en nombre de Kant, el materialismo «dogmático» de Marx y la creencia de este último según la cual la historia está regida por leyes necesarias, rechaza el carácter ineluctable de la revolución. Con-

denado por Kautsky, su doctrina—que predica el tránsito pacífico, por medio de reformas progresivas, del capitalismo hacia el socialismo—no dejará de tener un vivo éxito hasta la Primera Guerra mundial. Al término de ésta, Bernstein acabará por romper todo lazo con el marxismo, para convertirse en uno de los maestros de la socialdemocracia europea.

En Austria, Max Adler (1873-1937)—que lanza en 1904 la revista *Marx-Studien*—y Otto Bauer (1882-1938) se esfuerzan por formular los principios filosóficos del marxismo en un sentido aún más abiertamente kantiano. A su vez, hostiles al materialismo y cercanos al socialismo «ético» defendido por Hermann Cohen, los «austromarxistas»—como se les llama—no por ello se reconocen en el revisionismo de Bernstein pues, a diferencia de éste, admiten la idea de dictadura del proletariado. Su movimiento desaparecerá en 1914.

En Rusia, Georgi Valentinovitch Plekhanov (1856-1918), a fin de combatir la influencia creciente de los neokantianos, se esfuerza por reinscribir el marxismo en la tradición del materialismo filosófico, encarnado según él por Spinoza, Helvétius y d'Holbach. Las circunstancias de su polémica contra Bernstein le llevan, en los años 1890, a subrayar que la explicación materialista de la historia no constituye sino una parte de la concepción materialista de Marx y de Engels, y a afirmar que todo estudio de su «sistema» debe comenzar por el de sus «bases» filosóficas: materialismo y dialéctica. Además es el primero en emplear (1891) la expresión «materialismo dialéctico»—que no se encuentra en Marx ni en Engels—,[57] sin saber que ésta había sido ya acuñada (1887) de manera independiente por Joseph Dietzgen, un obrero alemán que se esforzaba por desarrollar de manera autodidacta las ideas de Marx.

Plekhanov, que es también el primer marxista en releer atentamente a Hegel, aparece así como el verdadero autor de la famosa distinción entre «ciencia» y «filosofía» marxista, es decir, entre «materialismo histórico» y «materialismo dialéctico». Esta distinción será, a su vez, reanudada y sistematizada por Lenin, quien reconocerá en Plekhanov a su maestro—aunque este último, no siendo bolchevique, quedó al margen de la revolución de 1917.

57. Salvo, una vez, en el título del capítulo cuarto de *Ludwig Feuerbach* de Engels: pero, a la sazón, se trata de una interpolación de origen soviético, datada en 1949.

El marxismo ruso es, en fin, a comienzos de nuestro siglo, el terreno donde surge una concepción audaz que Lenin, por contra, combatirá con firmeza: el «empiriomonismo» de Bogdanov. Para comprender su significación, es necesario en primer lugar volver sobre el «empiriocriticismo» que lo ha inspirado, doctrina defendida algunos años antes por el filósofo alemán Richard Avenarius (1843-1896) y sobre todo por el físico austrohúngaro Ernst Mach (1838-1916)—que no son ni uno ni otro marxistas.

Mach—cuya influencia sobre Russell y Wittgenstein ya ha sido observada, y que se encontrará en el origen directo del Círculo de Viena—es un sabio enciclopédico a la vez especialista en óptica, en fisiología y en psicología experimental, historiador de la ciencia y filósofo. Es en una de sus primeras obras, *Observaciones sobre el análisis de las sensaciones* (1886), donde introduce el «empiriocriticismo»—término con el que designa una teoría del conocimiento derivada del criticismo kantiano, pero más resueltamente empirista que este último.

Enemigo de toda metafísica, Mach se apoya en un principio de economía del pensamiento—contestado por Husserl[58]—según el cual el sabio debería esforzarse en dar cuenta de un máximo de fenómenos con la ayuda de un mínimo de hipótesis. En aplicación de ese principio, considera nuestras sensaciones como los únicos hechos objetivamente reales y como la raíz de todo conocimiento, lo que le lleva a rechazar como inútiles las «hipótesis» conocidas bajo el nombre de idealismo y de materialismo. La única posición aceptable según él sería un «sensacionalismo» estricto, llevado hasta denegar todo carácter sustancial a la diferencia entre mente y materia—tanto la una como la otra no son sino dos puntos de vista distintos sobre la única realidad existente, nuestras sensaciones—y a definir nuestros conocimientos como «signos» o «jeroglíficos» de estas últimas.

Tal es la concepción que, hacia 1899, vuelve a tomar para radicalizarla Alexandr Alexandrovitch Bogdanov (1873-1928). Reconociendo a Mach el mérito de haber roto el dualismo de lo físico y lo psíquico, Bogdanov acaba de disolver todo rastro de él afirmando que, psíquicos o físicos, los fenómenos están hechos de una única e idéntica «materia». Llevado hasta sus últimas consecuencias, tal «empiriomonismo» desemboca en una liquidación, no solamente del

58. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, *op. cit.*, t. I, p. 212 ss.

materialismo—asimilado a un anacronismo metafísico—, sino también de la idea de verdad «absoluta». Pues lo verdadero no es, para Bogdanov, más que una forma de organización de la experiencia que, por su evolución constante, refuerza las capacidades de adaptación del hombre en la lucha por la vida. Resulta que el proletariado, la única clase capaz de conducir a la humanidad hacia un creciente dominio de la naturaleza, es igualmente la única capaz de hacerla avanzar por la vía del progreso científico.

De hecho, Bogdanov se convertirá después de la revolución en el teórico de la «cultura proletaria» y el primero en defender la formidable exigencia de una ciencia «proletaria» opuesta a la ciencia «burguesa». Igualmente, otro empiriomonista—Anatoly Vasilyevich Lounatcharski—, una vez convertido en comisario de cultura, lanzará la idea de un arte «proletario» radicalmente antiacadémico—que suscitará, de Malevitch a Tatlin pasando por los futuristas, el reconocimiento momentáneo de la vanguardia artística rusa.

En la actualidad un poco olvidadas, esas múltiples tendencias testimonian la libertad de expresión reinante—al menos hasta 1914—en el seno de la constelación marxista. La revolución de octubre llevará, progresivamente, a darle punto final. A partir de 1917, en efecto, el marxismo cesa de ser el bien común de todos los miembros de la moribunda Segunda Internacional. Pasa poco a poco a manos de los revolucionarios rusos. Y más particularmente a las de su jefe, Lenin, promovido por el curso de los acontecimientos a heredero legítimo de Marx y guardián «natural» de la ortodoxia.

Vladimir Ilitch Ulianov (1870-1924) se hace marxista hacia 1890. Su hermano mayor, acusado de conspirar contra el zar, fue ahorcado en 1887. La influencia de sus lecturas—Marx, Engels, Plekhanov—hace el resto. En lo sucesivo, Ulianov no tiene más que una idea en la cabeza: tomar el poder, a fin de asegurar el éxito del socialismo en Rusia.

Jurista de formación, se interesa ante todo por los aspectos económicos de la doctrina marxista, sobre los que se apoya para combatir las tesis de los «populistas». Contrariamente a éstos, que permanecen partidarios de una sociedad rural compuesta de pequeños terratenientes, cree en la misión del proletariado industrial, así como

en la necesidad de pasar por el capitalismo para alcanzar el socialismo. Pero si, en uno de sus primeros escritos, *Quiénes son los «Amigos del pueblo» y cómo luchan por la democracia social* (1894), defiende la idea de que la dialéctica marxista sería algo más que la «tríada» hegeliana (tesis, antítesis y síntesis),[59] no ha abierto—hasta esta fecha—ningún libro de Hegel.

En 1895, visita a Plekhanov. En los años siguientes, se inicia en la filosofía leyendo a Helvétius, d'Holbach y Kant. En 1901, adopta el pseudónimo de Lenin y empieza, poco a poco, a construir su visión personal del marxismo.

Ésta puede resumirse en una frase: todo es política. En la lucha contra el zarismo así como en las rivalidades que oponen entre sí a los distintos movimientos socialistas, el valor de las ideas se mide por su capacidad de contribuir al éxito de la estrategia revolucionaria. La práctica se convierte así en el criterio último de la verdad. Lenin, en el fondo, es un pragmático radical.

Ateo, está convencido—como Marx—de que la religión es el «opio del pueblo», el cimiento de las ideologías reaccionarias y la más sólida garantía del orden burgués. Tal es la razón—esencialmente política—por la que se adhiere sin reservas a la tradición materialista. Adhesión que explica a su vez su encarnizamiento por combatir todas las formas de marxismo neokantiano y, particularmente, el empiriomonismo.

Es en 1906 cuando descubre el «peligroso» contenido de los escritos de Bogdanov. Decide inmediatamente emprender su refutación. La tarea le parece lo bastante seria para consagrarle un año entero de trabajo—con muchos meses pasados, en Londres, en la biblioteca del British Museum. El resultado de esas investigaciones, *Materialismo y empiriocriticismo*, aparece en Moscú en 1909. Éste será el único libro de filosofía publicado, en vida, por Lenin.

Tal como podía esperarse, el contenido propiamente filosófico de la obra, directamente derivado de Engels—el propio Marx no es citado más que dos veces—, es más bien pobre. Se reduce a una tesis esencial: así como no hay en la lucha de clases más que dos posiciones posibles y en política sólo partidarios y adversarios de la revolución, de igual modo la historia de la filosofía no es más que

59. Lenin, *Oeuvres*, trad. fr., Éd. Sociales, t. I, 1958, *Ce que sont les «Amis du peuple»*, p. 179 ss. [Trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Akal-Ayuso, 1972.]

la historia de la lucha entre dos tendencias enemigas e irreconciliables, materialismo e idealismo. Es necesario, pues, escoger un campo, y escoger claramente. «Los sin-partido—añade Lenin—, son en filosofía de una estupidez tan desesperante como en política».[60]

A partir de aquí, el libro arremete vigorosamente contra Mach, Helmholtz, Poincaré y contra los científicos en general, a los que Lenin reprocha el ser inconsecuentes en el momento en que se aventuran en el terreno de la filosofía. Mientras que son, por necesidad, materialistas en el campo de su propia disciplina, se creen obligados a abandonar esa posición para aproximarse al empirismo, al criticismo y al idealismo en general cuando se arriesgan a formular una teoría del conocimiento. Por supuesto, negar que la materia sea la única realidad objetiva, hacerla residir en las sensaciones del sujeto lleva, para Lenin, a adherirse—sin decirlo—al solipsismo del «obispo» Berkeley. Contra tal enfermedad metafísica, un único remedio posible: el materialismo. Y, más precisamente, el «materialismo dialéctico».

En esta última expresión, el primer término remite a la concepción del mundo según la cual la materia es anterior al pensamiento, no siendo éste más que un producto de aquélla. El término «dialéctica», por su parte, envuelve una teoría del conocimiento definido como «reflejo»: nuestras ideas verdaderas no son «jeroglíficos» sino «copias» de la realidad, imágenes ajustadas al hilo de un proceso indefinido de verificación práctica, cada nuevo descubrimiento se realiza por negación del anteriormente adquirido.

Poco original en sí misma, la exposición de esas concepciones está empañada, por otra parte, por dudosas profecías: Lenin rechaza admitir, por ejemplo, que la física pueda un día renunciar al determinismo absoluto. A pesar de errores de ese género, la obra consigue poner el empiriomonismo en una situación tan difícil que ese movimiento ya no se recuperará. Pero, más allá de los medios revolucionarios, el libro no tendrá demasiados lectores. Y será necesario esperar al final de los años veinte para verlo promovido poco a poco al rango de clásico del marxismo.

En cuanto a Lenin, se esforzará sobre todo, en sus trabajos posteriores (*El imperialismo, estadio superior del capitalismo*, 1916; *El Es-*

60. Lenin, *Oeuvres*, trad. fr., París, Éd. Sociales, t. XIV, 1962, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, p. 298. [Trad. cast. en V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, Madrid, Editorial Ayuso, 1974.]

tado y la revolución, 1917), por desarrollar la parte política del programa de Marx, pero ya no se ocupará en demasía de la filosofía. Salvo, de manera puntual, para corregir esa o aquella otra «desviación» políticamente peligrosa—como, por ejemplo, la teoría de la cultura «proletaria», a la que considerará siempre con desconfianza en razón de sus orígenes empiriomonistas.

Sin embargo, en septiembre de 1914, cuando la guerra acaba de estallar, se sumerge en la lectura de la *Lógica* de Hegel, sin duda para comprender mejor lo que quiere decir «dialéctica». Toma entonces decenas de páginas de notas, que serán publicadas en 1933 bajo el título de *Cuadernos filosóficos*. No se encuentra en ellas ninguna verdadera novedad—a excepción de la tesis célebre (y legítima) según la cual no se puede comprender nada en *El Capital* si no se ha leído, precisamente, la *Lógica* de Hegel.[61]

Por lo demás, las tareas propiamente políticas no tardan en ganar terreno. A partir de 1917, en efecto, Lenin no es ya un revolucionario acorralado por la policía zarista. Se convierte en un estadista. Uno de los que, seguramente, habrá marcado más su siglo.

Un debate ya clásico divide a los historiadores sobre la cuestión de saber lo que Lenin, de una manera general, ha aportado al marxismo.

A esta cuestión, tres respuestas pueden darse. O bien Lenin no ha aportado nada de esencial porque todo Lenin—incluyendo el sistema policíaco del *gulag*—se encuentra ya inscrito en el pensamiento de Marx. O bien Lenin ha traicionado conscientemente a Marx haciendo del marxismo un arma al servicio exclusivo de su afán por el poder—y, por tanto, por el *gulag*. O bien Lenin ha corrido el riesgo de deformar la teoría de Marx queriendo adaptarla a una realidad nueva—el ejercicio del poder en la URSS—, es decir, añadiéndole una concepción autoritaria del papel del partido en el Estado, concepción de la que el sistema del *gulag* no hace sino derivar.

Cada una de esas hipótesis se apoya a todas luces sobre una lectura diferente de la historia soviética. En el estado actual de nuestros conocimientos, no obstante, la tercera interpretación parece la mejor.

61. Lenin, *Oeuvres*, trad. fr., París, Éd. Sociales, t. XXXVIII, 1971, *Cahiers philosophiques*, p. 170.

Se puede, en todo caso, descartar la segunda sin demasiadas vacilaciones. En efecto, al contrario de lo que pretenden algunos de sus adversarios, Lenin no era un conspirador aislado. Evidentemente hubo, en 1917, una revolución popular contra el régimen zarista. ¿Cómo olvidar que millones de hombres, en el interior del viejo imperio, lo acogieron con esperanza? ¿Cómo olvidar que los bolcheviques fueron los primeros, durante la guerra de 1914, en firmar la paz? ¿Cómo olvidar esas imágenes rodadas por Dziga Vertov en los primeros tiempos de la revolución y que muestran la alegría de mujeres musulmanas finalmente liberadas del *tchador*? Sólo un amnésico puede negar que la revolución consiguió triunfar. Y que éste era por supuesto el objetivo de Lenin—incluso si, muy rápidamente, las cosas empezaron a ir mal.

Por otros motivos, no es posible adherirse en demasía a la primera interpretación. Sin duda el hecho de inscribir la necesidad del *gulag* en la idea misma de revolución presenta la ventaja de simplificar el problema. Si el *gulag* está dentro de Marx, éste no puede ser sino profundamente malvado y la idea de transformación social radicalmente peligrosa. Marx convertido en el diablo, ya sólo falta quemarlo: eso es justo lo que hicieron los nazis. Nada es más seductor, nada tiene una impronta mayor en el imaginario colectivo que esa práctica del «chivo expiatorio». Pero igualmente nada es más ilusorio.

Pues incluso si el *gulag* estuviera verdaderamente en Marx, ello no nos desembarazaría tan fácilmente del hecho de que tantos hombres—en Rusia, después en China y en otras partes—hayan abrazado la causa del comunismo con la convicción de poner punto final a una eternidad de opresión. Aún más, basta con leer a Marx y después a Lenin para ver que el *gulag* no está en Marx, pero sí en el leninismo—lo que no es en absoluto un «detalle». Ciertamente, Lenin se considera a sí mismo como el heredero de Marx. Ello no obsta para que el leninismo—cuya codificación definitiva culmina bajo la autoridad de Stalin, después por tanto de la muerte de Lenin—sea algo diferente del marxismo y, por supuesto, del pensamiento de Marx.

Lenin no está más dentro de Marx que Marx dentro de Hegel, ni éste dentro de Kant. Marx es un filósofo que desea encontrarse con la historia. En el camino halló la política y abandonó la filosofía. Lenin no es un filósofo, sino un militante revolucionario que tiene necesidad de principios simples para guiar su acción, sublevar al

pueblo, tomar el poder. Marx es un teórico; Lenin, un estratega. No es extraño, en consecuencia, que el segundo no retenga del primero más que las tesis que pueden servirle. Ni que las reinterprete a su manera, de la forma mejor adaptada—según él—al objetivo que se ha fijado.

Por tanto no deberíamos reprochar a Lenin haber traicionado deliberadamente a Marx. Utilizando la teoría marxista como breviario para la toma del poder, empleándola para la dominación del partido bolchevique sobre el antiguo Imperio ruso, Lenin tiene derecho a pensar que lleva esa teoría a su lógica culminación. El propio Marx no deseaba ni por asomo verla quedarse en el cielo de las ideas. En 1845, Marx había proclamado la necesidad de transformar el mundo. ¿No era necesario, para transformar el mundo, empezar por transformar un país? Lenin no es, pues, un traidor al marxismo. El problema, bien conocido, está en otra parte. Reside en el hecho de que la sociedad rusa—rural, feudal, prácticamente desprovista de infraestructuras industriales y de proletariado—no se prestó verdaderamente a dejarse transformar en el sentido querido por Marx. Y que Lenin, para vencer sus resistencias, estuvo tentado de apresurar el movimiento, de forzar a cualquier precio el curso de las cosas. Hasta que—la enfermedad le apartó prematuramente del poder—le toca a Stalin llevar el proceso a su término.

Los procesos de Moscú, las purgas, las masacres, las deportaciones, el *gulag*—en fin, todo lo que desde entonces se asocia a la horrible reputación del stalinismo—, emana de esa voluntad encarnizada de imponer, a un pueblo dividido, un modelo de cambio que de ningún modo ha sido concebido para éste. Y así, en un contexto de conflicto internacional (hasta 1922), en medio del odio del resto de Europa (hasta 1989) y de distintas oposiciones internas—la del clero, por ejemplo—que, como se ha visto claramente cuando a finales de los años ochenta levantaron la cabeza, no estaban tampoco poseídas siempre por el puro amor a la democracia.

Recordar esos hechos no tiene por finalidad disculpar a Lenin—y aún menos a Stalin. Pero sí explicar cómo, bajo la embestida de la historia, el arma crítica que constituía el marxismo debía acabar sufriendo una seria distorsión.

Volvamos a 1917. En esa fecha, el marxismo ha acabado de adquirir—bajo la acción conjunta de Engels, Kautsky, Plekhanov y Lenin—una identidad estable. Y es esta vulgata del pensamiento de Marx—de naturaleza a la vez científica, política y filosófica—lo que representa a los ojos del movimiento obrero la mejor guía para la toma del poder. Por consiguiente, la mejor filosofía posible, la que permitirá a la humanidad escapar definitivamente de la prehistoria.

Veinte años más tarde, en 1938, ya no se habla de marxismo sino de «marxismo-leninismo». Diferencia esencial: el marxismo-leninismo, aunque pretenda aportar una filosofía (la única verdadera, por supuesto), no está animado por ningún soplo de vida. No es más que una construcción inmóvil, un producto de la dictadura, una monstruosidad ideológica cuyas fechas de nacimiento y de defunción (más o menos, 1929-1989) coinciden con las del stalinismo. ¿Qué le ha pasado?

Así como el marxismo quedó cristalizado a la muerte de Marx, es a partir de la de Lenin cuando se elabora el leninismo. Lenin, si bien piensa haber completado el marxismo en algunos puntos prácticos (la teoría del «imperialismo», la de la función del partido y del Estado en la revolución), no hace nada, por lo que a él respecta, para dar a sus ideas fuerza de ley. Es demasiado pragmático para encerrarse en un dogma. Y si percibe la existencia de lagunas en el interior del marxismo, en particular en el dominio filosófico, no se ve capaz de llenarlas él solo.

Sin duda, después de 1917, juzga oportuno reforzar los fundamentos teóricos de la doctrina y de ese modo relanzar, en el seno del partido, la investigación propiamente filosófica. Pero la diversidad que reina por entonces en el partido prueba que la suerte no estaba echada todavía, ni Lenin estaba tampoco muy impaciente por dirimir entre las opiniones divergentes de sus «camaradas».

El año 1922, por ejemplo, ve la revista moscovita *Bajo la Bandera del Marxismo* abrir sus columnas a una polémica cuya franqueza de estilo revela que la libertad no está todavía muerta. En un artículo de esa revista, el propio Lenin evoca la necesidad de anclar el marxismo en la doble tradición del materialismo de la Ilustración y de la dialéctica hegeliana; mientras que, en otro artículo, un universitario bolchevique (Minin)—proclamando la inutilidad de la filosofía—invita a los auténticos marxistas a arrojarla «por la borda»

al mismo tiempo que la religión. Minin no fue castigado por sus declaraciones. Además, en ese momento, muchos revolucionarios comparten la idea de que la «vieja» filosofía ha sobrevivido a su utilidad. Y que, en el mundo nuevo que acaba de nacer, está destinada a desaparecer en provecho de actividades más útiles.

En 1924 el tono, progresivamente, empieza a cambiar. Algunos días después de la muerte de Lenin, en enero, aparece la fórmula que hace de este último el «continuador genial de Marx». En abril, *Pravda* emprende la publicación de una serie de artículos titulada «Los principios del leninismo». Su autor, Joseph Djougachvili, llamado Stalin (1879-1953), anuncia por dónde irán los tiros. El leninismo, explica, constituye por sí mismo un corpus teórico autónomo. Éste no tendría que ser considerado, de forma reductora, como resultante de «la aplicación del marxismo a las condiciones particulares de la situación rusa». Al contrario, debe ser visto como la expresión de una teoría y de una estrategia universales, las de la «revolución proletaria en general y de la dictadura del proletariado en particular».[62]

El leninismo es, pues, una doctrina política: no se puede, sobre este punto, sino estar de acuerdo. Pero Stalin no se para aquí. También quiere hacer pasar el leninismo por un concepto filosófico. El leninismo, aduce, es «el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria». Es «el marxismo desarrollado más profundamente».[63] En resumen, Stalin quiere mostrar a cualquier precio el arraigo del leninismo en el marxismo, la continuidad de éste en aquél. E inscribirse a su vez en la línea de uno y otro, a fin de poder presentarse no solamente como el heredero de Lenin, sino como el del propio Marx.

Sin embargo, Stalin no es el único pretendiente a la sucesión de Lenin. En enero de 1929, su rival Trotski es expulsado definitivamente de la URSS—donde conserva numerosos partidarios. El mismo año, uno de éstos (un antiguo menchevique llamado Deborin), olvidando que fue poco antes el adversario de Lenin, logra imponer la denominación «marxismo-leninismo» en el transcurso de la segunda conferencia nacional de instituciones de investigación científica. Ésta engloba, ciertamente, el

62. Stalin, *Oeuvres choisies*, trad. fr. (Albanie), Éditions 8 Nèntori, 1980, p.18. [Trad. cast.: *Obras*, Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1953.]

63. Ibid., p.19.

materialismo dialéctico y el materialismo histórico, cuyo conjunto constituye—según Deborin—el bien común de todos los comunistas sin excepción.

Finalmente, el giro decisivo se opera en enero de 1931. En el texto de un decreto concerniente al futuro de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, Stalin recupera por su cuenta la mayor parte de las tesis de Deborin, reprochándole—con una perfecta mala fe—haberse apartado de ellas. Lo que se juega en tal combate es, evidentemente, más político que teórico. Se trata de saber quién, si Stalin o los deborinianos—sospechosos de trotskismo—, recogerá la herencia de Lenin, es decir el poder. El poder político, por supuesto. Pero igualmente el poder de dictaminar la verdad—la indispensable coartada ideológica del precedente.

En 1931 está claro que ese heredero será Stalin. Algunos años más tarde, en 1938, Stalin se hará entronizar oficialmente como «filósofo» con la publicación de un texto—*Materialismo dialéctico y materialismo histórico*—que presenta por primera vez como un texto puramente «filosófico», no político. Reina en lo sucesivo sobre el campo estrechamente vigilado de los debates teóricos y—en toda circunstancia—dirime en nombre del materialismo dialéctico. O en nombre del «diamat»—como dicen abreviadamente los Rusos—, pues es—por definición—el único que puede enunciar la versión ortodoxa.

No únicamente, pues el «diamat» ha devenido la filosofía oficial del Estado soviético, sino que la consustancialidad entre Estado y filosofía fue entonces tan vivamente invocada que el primero puede aparecer—si se toman sus declaraciones al pie de la letra—como la realización de la segunda, por tanto como la encarnación de la verdad absoluta. Se puede comprender así, retrospectivamente, la paradójica admiración que el filósofo Alexandre Kojève—ruso emigrado a Francia, que no era comunista sino hegeliano—dedicaba a Stalin, cuya muerte le emocionó—según sus propias palabras—«tanto como la de su padre».[64] En un cierto sentido, el stalinismo no es nada más que el último avatar de la filosofía hegeliana. Testimonia la realización de toda filosofía, es decir de toda racionalidad, *en* y *para* el Estado moderno. Es la filosofía *hecha Estado*—y definitivamente acabada por su propio triunfo.

64. Palabras recogidas por Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, París, Grasset, 1990, p. 305.

Pero, aunque corresponda a un estadio histórico correctamente previsto por Hegel, se admitirá que el stalinismo no tiene demasiados lazos orgánicos con el auténtico pensamiento de Marx—del que se ha apoderado por una serie de golpes de fuerza y al que ha vaciado totalmente de su inspiración original.

Por lo que respecta a la filosofía marxista, a partir del momento en que es ahogada en la URSS, no le queda sino intentar sobrevivir—difícilmente—en el espacio de tolerancia que le conceden los países occidentales. Puede resumirse, entre las dos guerras mundiales, en algunos nombres: los del alemán Ernst Bloch, del húngaro György Lukács, del italiano Antonio Gramsci, de los franceses Paul Nizan y Georges Politzer, filósofos que serán todos, de una manera u otra, víctimas del fascismo o del nazismo.

Crítico teatral durante su juventud, György (también Georg) Lukács (1885-1971), después de haber vivido algunos años en Berlín y Heidelberg, a lo largo de los que se consagra a investigaciones estéticas (*El alma y las formas*, 1910; *Teoría de la novela*, 1916), se convierte en marxista al final de la Primera Guerra mundial. En diciembre del año 1918, entra en el Partido Comunista y participa, como comisario de cultura, en el efímero gobierno de Bela Kun en Budapest. Cuando la revolución húngara es aplastada (agosto de 1919), busca refugio en Viena, en Berlín y, más tarde, a partir de 1933, en Moscú. Es en Viena donde publica uno de los libros más importantes para el marxismo del siglo XX, *Historia y conciencia de clase* (1923). Consagrada a la elucidación del concepto de «método dialéctico» que asimila al «punto de vista de la totalidad», esa obra es inmediatamente criticada en el seno mismo del movimiento comunista (entre otros por Deborin): se le reprocha rebatir el materialismo de Marx a partir del idealismo de Hegel, de recusar la noción engelsiana de «dialéctica de la naturaleza» y de pensar en términos demasiado «humanistas» el papel del proletariado entendido como «sujeto» de la historia. Lukács acepta hacer su autocrítica. Su estancia en Moscú, si bien no le impide elaborar su concepción personal del realismo en arte (muy alejada del «realismo socialista»), le obliga a integrarse en una vía más conforme con la ortodoxia—de la que se esfuerza por escapar de nuevo a partir de su retorno a Budapest (1945).

Una gran ofensiva stalinista (1949), dirigida contra sus tendencias «burguesas» y «cosmopolitas», le obliga no obstante a una segunda autocrítica. En 1954, publica *El asalto a la razón*, cuyas dos partes («I. De Schelling a Nietzsche»; «II. De Dilthey a Toynbee») constituyen una profunda pesquisa sobre los antecedentes ideológicos del nacionalsocialismo, entre los que son denunciados el sistema de Spengler, el existencialismo heideggeriano y todas las formas de «vitalismo» o irracionalismo filosófico. En 1956, estalla en Budapest una insurrección antisoviética. Lukács se vincula activamente recuperando, en el primer gobierno de Imre Nagy, las funciones de ministro de cultura que ya había ejercido en tiempos de Bela Kun. Cuando la revuelta es reprimida por el ejército soviético, debe refugiarse en la embajada yugoslava y, después, exiliarse durante algunos meses. Autorizado a volver a Budapest en la primavera de 1957, se niega, esta vez, a toda autocrítica. Y, aunque Imre Nagy es ejecutado (1958), se decide a permanecer en Hungría el resto de su vida, a pesar de la atenta vigilancia de que se le hace objeto.

También escritor precoz, Ernst Bloch (1885-1977) redacta su primer ensayo filosófico a la edad de trece años. De 1908 a 1911, reside en Berlín—donde traba una duradera amistad con Lukács—y en los años siguientes en Heidelberg y Barmisch. Pacifista, horrorizado por la guerra y el militarismo prusiano, se exilia en Suiza (1917), de donde sólo volverá a Berlín para unirse al movimiento spartakista. Sus dos grandes libros de juventud testimonian su progresiva conversión al comunismo. El más novedoso de ellos, *El espíritu de la utopía* (1918), resulta de una sorprendente alianza entre el mesianismo judío y una visión espiritual del marxismo, donde los aspectos económicos han sido prácticamente soslayados. *Thomas Münzer, téologo de la revolución* (1921) constituye un homenaje a este reformador del siglo XVI, que predicaba la revuelta a los aldeanos alemanes en nombre de una interpretación democrática del Evangelio.

Bloch tiene cerca de cincuenta años cuando los acontecimientos de 1933 le obligan a exiliarse sucesivamente en Suiza, Austria, Francia, Checoslovaquia y los Estados Unidos. A pesar de sus tribulaciones, consigue proseguir una obra considerable e inclasificable, irreductible tanto al marxismo ortodoxo como al de la escuela de Frankfurt y marcado por una constante preocupación ética. De sus trabajos sobre el poder subversivo de las místicas religiosas y de

las grandes utopías saldrán los dos tomos de su obra magna, *El principio esperanza* (1954-1959). Aparecerán en Alemania del Este, donde Bloch acabará estableciéndose en 1948. Ahora bien, la construcción del muro de Berlín (1961) acarreará su exilio en occidente, y es finalmente en Tubinga donde terminará su errante existencia.

Todavía más dramática es la vida de Antonio Gramsci (1891-1937). Después de haberse adherido al socialismo en 1916, participa en el movimiento de los «consejos obreros» de Turín (1919) así como en la fundación del Partido Comunista Italiano (1921). Elegido diputado (1924), es arrestado en 1926 por orden de Mussolini. Internado durante más de diez años, en los que redacta sus *Cuadernos de prisión*, morirá como consecuencia de los terribles tratos sufridos durante su cautividad.

Apartándose a la vez del monismo materialista y del idealismo metafísico, la concepción gramsciana del marxismo se define ante todo, dentro de la vía abierta por Labriola, como filosofía de la *praxis*. Ésta quiere ser a la vez humanista—puesto que lo dado y existente tan sólo puede ser superado por la voluntad humana—e historicista—puesto que toda realidad, comprendidas la ciencia y la filosofía, no es más que un producto de la historia. Sin duda el historicismo gramsciano hunde sus raíces en una tradición específicamente italiana, que ilustran los nombres de Maquiavelo, Vico y —más cercanos a nosotros—los filósofos Benedetto Croce (1886-1952), a su vez influido por Hegel y por Nietzsche, y Giovanni Gentile (1875-1944). Pero hay propuestas específicas: si Gramsci tiende a reinscribir la política en la historia, es para subrayar mejor—contra Stalin—el carácter transitorio del Estado revolucionario, que también está llamado a desaparecer en favor de nuevas formas políticas, que no dejará de suscitar la *praxis* proletaria—dicho de otro modo, la capacidad de la clase obrera por autoorganizarse.

Hostil al stalinismo, el pensamiento de Gramsci ejercerá, después de la Segunda Guerra mundial, una influencia no desdeñable sobre el Partido Comunista Italiano—que conseguirá, mejor que otros, preservar su autonomía respecto a Moscú—, así como sobre numerosos intelectuales marxistas deseosos de escapar a la ortodoxia soviética. El humanismo que le anima se reencuentra en Sartre, y la preocupación gramsciana del análisis conceptual, en Althusser.

Nacido en Hungría, Georges Politzer (1903-1942) emigra a Francia en el momento del fracaso de la revolución de 1919. Interesado por el psicoanálisis, publica en primer lugar una *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1928), situada bajo el signo de un «retorno a lo concreto» y de una reflexión sobre el «drama humano». A partir de su adhesión al Partido Comunista Francés (1929), dirige ataques contra el irracionalismo, representado a sus ojos por Bergson (*Fin de un fraude filosófico: el bergsonianismo*, 1929) y algunos años más tarde por el pensamiento «existencialista» de Heidegger, Jean Wahl y Gabriel Marcel («La filosofía y los mitos», artículo de 1939). Durante la Segunda Guerra mundial, participará activamente en la Resistencia. Detenido por la policía de Vichy, será fusilado por los nazis.

Paul Nizan (1905-1940) tampoco tendrá demasiado tiempo para construir una obra. Hijo de un empleado de los ferrocarriles, compañero de liceo de Sartre, entra en la Escuela Normal Superior, se convierte en marxista, viaja a Adén, se inscribe en el Partido Comunista (1927), pasa la agregación de filosofía y, después de un año de enseñanza, decide consagrarse al periodismo. Su mejor libro, *Los perros guardianes* (1932), queda como grito de revuelta contra la filosofía espiritualista y reaccionaria que domina en la época la universidad francesa, y que encarnan para él las «cuatro bes»: Henri Bergson, Maurice Blondel, Émile Boutroux y Léon Brunschvicg. Partidario del compromiso absoluto, Nizan se esfuerza por concebir la filosofía como una obra colectiva, impregnada de los problemas de la vida cotidiana, hecha para el pueblo y por él. Morirá en el frente, a comienzos de la Segunda Guerra mundial.

Sin embargo, ni los escritos de estos valerosos filósofos, ni—después de 1945—los trabajos de Sartre, Althusser y la Escuela de Frankfurt, ni tampoco la abundante producción político-filosófica (que no carece de interés) del revolucionario chino Mao Tse-Tung (1893-1976) lograron contener el declive progresivo del pensamiento marxista.

El hundimiento de los principales regímenes comunistas europeos, en los meses que siguieron a la caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989), acabará por dar a la filosofía marxista un serio golpe. Un golpe del cual tardará sin duda largo tiempo en recuperarse—incluso si la exigencia de un mundo donde la opresión fuese proscrita continúa siendo, más que nunca, ética y políticamente fundada.

3. EL FINAL DE LA METAFÍSICA

Husserl y Russell soñaban, antes de 1914, en conducir a la filosofía por la «vía segura de la ciencia». Después de la Primera Guerra mundial, ese sueño se esfuma (Wittgenstein). Se cede el lugar a una convicción nueva: la filosofía—o, por lo menos, su «figura» clásica, la metafísica—está acabada.

¿Es necesario reemplazarla por algo diferente? ¿Por qué? ¿Por una forma de pensamiento más «fundamental», el «pensamiento del Ser» (Heidegger)? ¿O bien por un proyecto revolucionario, anclado él mismo en una vasta «concepción del mundo» (Lenin)?

En Austria, a finales de los años veinte, la misma pregunta requiere una respuesta más prudente, más «positiva». Para los sabios que reunieron sus afinidades en un «círculo» famoso, el Círculo de Viena, es al conjunto de las ciencias existentes—matemáticas y experimentales—al que corresponde tomar el relevo de la metafísica y plantearse—en un lenguaje que le sea propio—las cuestiones a las que la filosofía no podrá responder jamás, puesto que no puede convertirse en ciencia.

Bautizada como «neopositivismo»—aunque no tuviese apenas relaciones directas con el pensamiento de Auguste Comte—, pero también «positivismo lógico» o (más tarde) «empirismo lógico», ese movimiento—al que están vinculados los nombres de Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Hahn y Otto Neurath—no constituye una escuela propiamente dicha. A pesar de la publicación de un manifiesto colectivo (1929), entre sus adeptos reina la mayor diversidad de opiniones, lo mismo que entre sus tres o cuatro cabezas de fila.

Dos características generales, comunes a todos los miembros del grupo, pueden no obstante discernirse. La primera es su interés por la lógica. La segunda, su empirismo radical.

Adversarios resueltos del idealismo alemán y sobre todo de Hegel, los miembros del Círculo de Viena sueñan—como Leibniz y Bolzano—con una lengua universal, a la que se pudiera retraducir una cuestión dada para encontrarle una respuesta definitiva, o para mostrar que se trata de un falso problema. Convencidos de que esa lengua no puede ser otra que la de la ciencia positiva analizada a la luz de la lógica moderna, se inscriben en la perspectiva del «giro

lingüístico» en filosofía auspiciado por Frege, Moore y Russell, dándole una significación aún más antimetafísica que sus predecesores. Además, es un neopositivista, Gustav Bergmann, quien impondrá la expresión «giro lingüístico» (1953), popularizada a partir de 1967 por el título de una célebre antología de textos «analíticos» editada por Richard Rorty.[65]

Por su empirismo declarado, los miembros del Círculo de Viena se apartan de Kant—a pesar de que recuperan, bajo otra forma, el proyecto kantiano de fundar la ciencia sobre una base firme—para acercarse a Hume y sobre todo a una corriente de pensamiento de la que ya hemos hablado, el empiriocriticismo de Mach—nacido, como la obra de Bolzano, en el seno del Imperio Austrohúngaro.

Maestro incontestado del neopositivismo, Mach enseña durante veintiocho años física experimental en la Universidad Carlos de Praga, antes de aceptar (1895) una cátedra de filosofía—que rebautiza «cátedra de historia y de teoría de las ciencias inductivas»—en la Universidad de Viena. Conservará este cargo hasta que la enfermedad le obligue a retirarse (1901). Partidario de un «sensacionalismo» radical, Mach—como se ha dicho—es hostil a toda metafísica. No ve, en los objetos de que hablan las ciencias, nada más que abstracciones construidas por el investigador a partir de complejos de sensaciones. Abstracciones peligrosas además, puesto que la tarea del investigador consiste—según Mach—en describir el mundo, no en pretender explicarlo. Para él la ciencia no es nada más que una «fenomenología».

Fiel a esta lógica, Mach recusa la noción de causalidad—que sugiere reemplazar por la de la relación funcional entre variables—, igual que las ideas, newtonianas o kantianas, de espacio y de tiempo absolutos—prefigurando así su próxima destrucción por Einstein. Rechazando de una manera general todo enunciado dotado de un sentido aparente pero que comprendiese términos a los que no podría vincularse ninguna significación empírica, rechaza dejarse encerrar en la oposición tradicional entre idealismo y materialismo. Su «sensacionalismo» se emparenta, por contra, con las tesis defendidas por William James—que viaja a Praga (1882) para encontrarse con Mach—e inspirará la doctrina sostenida en 1914

65. *The Linguistic Turn*, ensayos reunidos por Richard Rorty, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

por Russell bajo el nombre de monismo «neutro», así como la primera filosofía de Carnap, la de la *Aufbau* (1928).

En la medida en que permite considerar el conjunto de los conceptos de todas las ciencias empíricas como derivado de una única e idéntica fuente, el «sensacionalismo» justifica igualmente la tesis de la unidad de la ciencia—a la que se muestran muy vinculados los neopositivistas, preocupados por situar las «ciencias del espíritu» como prolongación directa de las de la naturaleza. La deuda de éstos con respecto de Mach es, pues, considerable—incluso si no se encuentra en ellos su creencia inquebrantable en el origen fisiológico de las leyes lógicas, ya criticada por Husserl.

Cuando Mach se jubila, su cátedra es ocupada por otro físico austríaco, Ludwig Boltzmann y, después del suicidio de éste (1906), por el filósofo Adolf Stöhr. Durante estos años decisivos que preceden a la Primera Guerra mundial, entre 1907 y 1912, se constituye lo que se llama en ocasiones el «primer» Círculo de Viena. Se trata aún de reuniones episódicas entre tres jóvenes fascinados por el empiriocriticismo y deseosos de intercambiar ideas sobre ese tema de moda. Uno de ellos, Hans Hahn, es matemático. El segundo, Philipp Frank, físico. El tercero, Otto Neurath, economista y sociólogo.

La filosofía de las ciencias está en el corazón de sus discusiones. Discípulos de Mach, esos tres jóvenes lo son también de los físicos franceses Pierre Duhem (1861-1916)—cuya obra maestra, *La teoría física, su objeto, su estructura* (1906), fue traducida al alemán en 1908—y Abel Rey—cuya *Teoría de la física* también aparece en alemán en 1908. Los futuros neopositivistas resultan así impregnados del «convencionalismo» defendido por estos autores—es decir por la tesis según la cual las proposiciones de base de las teorías científicas, siempre escogidas por una decisión del investigador, pueden ser revisadas en caso de necesidad. Pero sus debates sobrepasan —si llega el caso—el marco epistemológico para abordar los problemas políticos, sociales y religiosos, a los que están muy lejos de ser insensibles.

La experiencia de la guerra refuerza por otra parte en ellos el peso de estas últimas preocupaciones. Conquistado por las ideas de Marx, Otto Neurath (1882-1945) entra en 1918 en el Partido Socialdemócrata. El año siguiente interrumpe sus actividades académicas para ocuparse de la planificación al servicio del gobierno so-

cialista recientemente instalado en Baviera. Cuando este gobierno, que había devenido comunista, vuelve a recaer en la derecha (mayo de 1919), Neurath—después de haber escapado a una tentativa de asesinato—es arrestado y condenado a dieciocho años de reclusión. Por la intervención del gobierno austríaco, su pena es conmutada por la de su expulsión del país. Neurath vuelve entonces a Viena, donde es nombrado director del Museo Social y Económico.

Al mismo tiempo y por consejo de Hahn, la Universidad de Viena decide llamar al filósofo alemán Moritz Schlick (1882-1936) para ocupar la cátedra de Mach, vacante desde la muerte de Stöhr (1919). Schlick es, en ese momento, el autor de dos libros, *El espacio y el tiempo en la física contemporánea* (1917), que desarrolla las implicaciones filosóficas de la teoría de la relatividad, y una *Teoría general del conocimiento* (1918), que vuelve a tomar la crítica bolzaniana a la noción de juicio sintético *a priori*. Tales juicios no podrían existir puesto que no hay intersección entre las proposiciones lógico-matemáticas de un lado, que son analíticas *a priori*, y las proposiciones sintéticas de las ciencias empíricas por otro. Lo cual excluye, al mismo tiempo, la posibilidad de enunciados específicamente metafísicos.

Schlick se instala en Viena en 1922. Y es precisamente Hans Hahn quien convence a los matemáticos de la universidad—Friedrich Waismann, Kurt Gödel—, así como a sus amigos Frank y Neurath, para reunirse periódicamente con Schlick—siendo por tanto éste el único filósofo «profesional» del grupo. Sus reuniones informales, que terminan por institucionalizarse los jueves por la tarde en un café vienés, permiten a sus participantes descubrir conjuntamente los trabajos de Frege y de Russell, así como el *Tractatus* de Wittgenstein, cuya versión definitiva aparece en 1922.

En 1926, el grupo se refuerza con la llegada de un joven alemán, Rudolf Carnap, que desea obtener la habilitación por la Universidad de Viena. A partir de ese momento, el «segundo» Círculo de Viena conoce, durante cerca de tres años, su fase de actividad más intensa. Tres años marcados, entre otros, por la publicación del libro más ambicioso—y el más controvertido—de Carnap, *La construcción lógica del mundo* (*Der logische Aufbau der Welt*).

Rudolf Carnap (1891-1970) se interesa desde muy joven por las matemáticas, la física y la filosofía. En el otoño de 1910 va a Jena para seguir los cursos de Frege. La explosión de la Primera Guerra mundial le parece desde el primer momento una «incomprensible catástrofe».[66] Movilizado, combate en el frente hasta 1917. Saluda con alegría la Revolución Rusa y, en 1918-1919, la efímera victoria de la izquierda en Alemania.

En 1921 obtiene el doctorado en Jena con una tesis sobre el concepto de espacio, marcada por la influencia de la teoría de la relatividad. El mismo año, se zambulle—siguiendo un consejo de Frege—en la obra de Russell. La lectura de *Nuestro conocimiento del mundo exterior* le causa una profunda impresión. Simultáneamente, extrae (1924) a partir de los *Principia mathematica* un *Esbozo de lógica matemática* que será publicado en 1929—y que resulta, con el *Tractatus*, una de las primeras obras que toma filosóficamente en serio los progresos de la lógica moderna.

En 1923, finalmente, otro encuentro se revela determinante para su evolución: el filósofo hamburgués Hans Reichenbach (1891-1953), que acaba de publicar (1920) un trabajo de inspiración antikantiana, *Teoría de la relatividad y conocimiento a priori*. Carnap y Reichenbach se aperciben de que persiguen el mismo objetivo: reemplazar la especulación filosófica por una forma científica de pensar, fiel a las reglas de la lógica y a las constricciones de la experiencia.

Redactada en los años 1922-1925, la *Aufbau* ve la luz en 1928, después de la llegada de su autor a Viena y de sus primeros contactos con el Círculo. Seducido por el monismo «neutro» que defiende—en la línea de Mach y de James—*Nuestro conocimiento del mundo exterior*, Carnap cree conducir a buen puerto el proyecto que Russell concebía sólo como una posibilidad—en palabras de Quine—: «la derivación de nuestra explicación científica del mundo físico a partir de la experiencia sensorial, por construcción lógica».[67] En otras palabras, el postulado filosófico de tal derivación corresponde al «sensacionalismo» machiano (o al «fenomenalismo» ru-

66. Rudolf Carnap, «Intellectual Autobiography», en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, textos reunidos por Paul A. Schlipp, LaSalle (Illinois), Open Court, 1963, p. 9. [Trad. cast. de Carmen Castells: *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992.]

67. W. V. Quine, «Le combat positiviste de Carnap», en *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, textos presentados por Jan Sebestik y Antonia Soulez, París, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 170.

sselliano), mientras que su utillaje formal es el de los *Principia*. Queda para Carnap el mérito de la audacia. Era necesaria mucha para pretender reconstruir, según reglas simples, el conjunto de los objetos del mundo capaces de convertirse en objetos de ciencia, con el objetivo de unificar el edificio del saber.

En el prefacio a la primera edición de la *Aufbau*, Carnap sitúa su proyecto bajo el signo del combate en favor de la claridad y, por tanto, en favor de la Ilustración, contra los filósofos «irracionalistas» recientemente puestos de moda—expresión que apunta, por una parte, al existencialismo heideggeriano y, por otra, a la metafísica bergsoniana de la intuición. El irracionalismo debe perder la batalla, puesto que representa las fuerzas del pasado. Existen por contra, añade Carnap, profundas afinidades entre la manera científica de pensar—que reivindica—y la actitud moderna que intenta expresarse, por la misma época, en otros campos como el arte (¿no acaba de fundar, en 1919, Gropius la *Bauhaus*?), o bien en esos movimientos «que luchan por imponer formas sensatas de vida individual y colectiva, de educación y de organización social en general», movimientos que Carnap no nombra, pero en los que no es difícil identificar las corrientes socialistas. Esta orientación, precisa, «reconoce los lazos que unen a los hombres entre sí, pero contempla al mismo tiempo el libre desarrollo del individuo. Nuestro trabajo está sostenido por la convicción de que tal actitud vencerá en el futuro».[68]

Desde el inicio de la obra, el análisis carnapiano de nuestro conocimiento de los objetos físicos más simples muestra que éstos pueden ser reconstruidos a partir de «elementos de base» combinados entre sí según reglas definidas por «relaciones de base». Conforme a la doctrina de Mach, los «elementos de base» son cualidades sensibles («ese rojo») que afectan a nuestra subjetividad cuando percibimos un objeto, experiencias globales e instantáneas que Carnap llama «vivencias elementales» (*Elementarerlebnisse*). Constituida por sensaciones, la base de la pirámide es pues «autopsicológica» (*eigenpsychische*).

En cuanto a la relación de base, Carnap prefiere confiar este pa-

68. Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. xviii. [Trad. cast. de Laura Mues de Schrenk: *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988.]

pel a lo que llama una relación de «semejanza memorística» o de «recuerdo de semejanza» (*Ähnlichkeitserinnerung*, en inglés *recollection of similarity*), susceptible de organizar, entre las vivencias elementales, relaciones estructuradas. Se añade además, a ésta, el conjunto del lenguaje formal de la lógica moderna.

El plan de la *Aufbau* se impone ineluctablemente a partir de ese momento. Partiendo de enunciados elementales e introduciendo el contenido de nuestras experiencias sensoriales, Carnap reconstruye, en un primer momento, los objetos «autopsicológicos» (que constituyen la subjetividad) y, en un segundo momento, los objetos físicos, resultantes de la combinación lógica de los datos sensibles. En un tercer momento, vienen los objetos «heteropsicológicos» (las otras personas, es decir, el mundo intersubjetivo) y, en un cuarto momento, los objetos socioculturales (éticos, estéticos, políticos, etc.).

En la práctica, no obstante, los niveles superiores de la pirámide apenas están esbozados. Lo más difícil, en efecto, es construir la base; dicho de otro modo: el conjunto de los objetos autopsicológicos. Por esta razón Carnap, en la *Aufbau*, consagra lo esencial de sus esfuerzos a mostrar que cualidades como los colores pueden ser definidas de manera puramente lógica a partir de los únicos elementos convenidos en el inicio. ¿Tiene éxito en ello? Las múltiples críticas que, en los años siguientes, le serán dirigidas a su tentativa permiten dudarlo. Por lo demás, la posibilidad de fundamentar un andamiaje tan pesado y tan complicado en un pedestal estrictamente sensualista—por no decir solipsista—parece de las más reducidas, desde el principio.

Pero lo importante no está ahí. Lo esencial, en 1928, es que el libro de Carnap da a los miembros del Círculo de Viena el sentimiento de que un vasto programa de trabajo se abre ante ellos. Y que tal programa permitirá eliminar—clarificándolos definitivamente—los problemas con los que tropezaba la metafísica. Por ejemplo, los de la naturaleza de la realidad, o el de los límites de nuestro conocimiento del mundo.

Del entusiasmo que se apodera entonces de los positivistas lógicos nace, el año siguiente (1929), un texto colectivo al que se hace referencia en adelante con el título de *Manifiesto del Círculo de Viena*.

Igualmente conocido con el nombre de «folleto amarillo»—en razón del color de su cubierta—, ese texto es anónimo. Sólo el prefacio está firmado por Hahn, Neurath y Carnap. Éstos explican que el folleto está dedicado a Moritz Schlick—quien, temporalmente ausente, da en ese momento conferencias en California, en Stanford—para agradecerle haber escogido permanecer en Viena en lugar de aceptar una cátedra que se le ofrecía en Bonn. Ese pretexto permite a los autores exponer las grandes líneas de su concepción del mundo. El título verdadero del folleto es, por otra parte, *La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena* (*Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreiss*).

La iniciativa no dejaba de tener precedentes. Ya en 1911 Mach había firmado—en compañía de Einstein, Freud y Hilbert—un texto llamando a la creación de una sociedad para la difusión de la filosofía «positivista». Sin embargo, ese primer manifiesto—que quedó sin continuación—no es citado por el «folleto amarillo», cuyos autores tienden a destacar la novedad de su propio programa.

Éste se inicia con una declaración que no habría reprobado Lenin: hay un conflicto entre, por una parte, la metafísica—que los autores aproximan a la teología—y, por otra parte, el espíritu de la Ilustración. Entre los defensores de esta última, se cita brevemente a Russell, Whitehead, James y los marxistas. Viena es presentada seguidamente como un lugar propicio para la eclosión de una nueva concepción científica del mundo. Entre otras razones para tal elección, figuran la herencia de Bolzano (de quien Hahn ha editado, en 1920, las *Paradojas sobre el infinito*), la influencia ejercida por Mach y, por último, la elaboración de ciertos aspectos del pensamiento de Marx por los «austromarxistas» Adler y Bauer. Las ciencias sociales se encuentran, pues, situadas en continuidad con las ciencias de la naturaleza. En cuanto a los autores del folleto, se definen a sí mismos como formando—alrededor de Schlick—un grupo unido por la voluntad de terminar con la metafísica, pero también deseoso de no separar las cuestiones científicas de los problemas prácticos. «Los esfuerzos desplegados para organizar las relaciones económicas y sociales, unificar la humanidad, renovar la escuela y la educación están—subrayan—íntimamente ligados a la concepción científica del mundo».[69]

69. *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, publicados bajo la dirección de Antonia Soulez, París, PUF, 1985, p. 114.

La segunda sección se abre a la reivindicación de un estilo teórico cercano a la estética que elaboran, por la misma época, los adeptos de la *Bauhaus*, del constructivismo (Tatlin) o del neoplasticismo (Mondrian): «La nitidez y la claridad son buscadas, las lejanas sombras y las profundidades insondables rechazadas; en ciencia, nada de "profundidades", todo es tan sólo superficie».[70] Rechazando los «enigmas irresolubles», la concepción científica del mundo no cree sino en las virtudes de la «clarificación», es decir del análisis lógico. Por otra parte, es ese recurso a la lógica lo que distingue el «nuevo empirismo» o el «nuevo positivismo» de «los de antaño», cuya orientación era principalmente biológica o psicológica.

Ante aquel que afirme, por ejemplo, que «Dios existe», el positivismo lógico no respondería: «Lo que tú dices es falso», sino «¿Qué quieres decir con semejante enunciado?». Una demarcación muy nítida aparece en efecto entre dos tipos de frases: las de la ciencia que, por el análisis, pueden ser reducidas a enunciados que conducen a un dato empírico y los de la metafísica, la teología o la poesía que, no describiendo ningún dato, no son «en cierto modo sino la expresión de un sentimiento de la vida».[71] Incluso convendría distinguir aquí entre la poesía, la forma mejor adaptada a la expresión de tal sentimiento, y la metafísica—que no tiene, a fin de cuentas, valor científico ni reales cualidades poéticas.

¿Cómo explicar, en tales condiciones, el éxito histórico de esta última? Admitiendo que hay aquí un problema, y para explicarlo, los autores del «folleto amarillo» recurren al psicoanálisis freudiano, a la teoría de la «superestructura ideológica» (es decir al marxismo), pero también a aproximaciones puramente lógicas. Las «aberraciones» en que caen los metafísicos ¿no procederán de su dependencia demasiado estrecha de la forma lógica de las lenguas naturales, o de cómo sobrevaloran las capacidades del pensamiento «puro»? De pasada se encuentran denunciando la teoría kantiana de lo sintético *a priori* así como la concepción bergsoniana de la intuición como forma suprema del conocimiento. Lejos de tales «aberraciones», queda por hacer un serio trabajo: poner de manifiesto la unidad de la ciencia, mostrando cómo los conceptos de ésta podrían ser reconstruidos a partir de nuestras solas experiencias sensoriales. Un programa que no es otro, como se ve, que el de la *Aufbau*.

70. Ibid., p. 115. 71. Ibid., p. 116.

La tercera sección expone, clasificándolos por dominios, los principales problemas «surgidos de las diferentes ramas de las ciencias» sobre los que desean tomar posición los miembros del Círculo. A propósito de la naturaleza de las proposiciones matemáticas, por ejemplo, se pronuncian en favor de la tesis—defendida por Wittgenstein—según la cual éstas serían puras tautologías.

Finalmente, la última sección precisa que tales tomas de posición filosóficas en el dominio de las ciencias no constituyen una manera encubierta de hacer renacer la filosofía de sus cenizas. Sea cual sea el término con el que se designen las investigaciones del Círculo, no apuntan a recrear una filosofía entendida «como ciencia fundamental y universal, al lado o por encima de los distintos dominios de la única ciencia de la experiencia».[72] Contrariamente, en efecto, a lo que afirma Husserl, las ciencias se bastan a sí mismas. No tienen necesidad ni de ser fundadas ni de ser juzgadas, sino simplemente de ser «clarificadas»—y pueden serlo, desde el interior, por el método del análisis lógico. La concepción científica del mundo desemboca, pues, si se quiere, en una filosofía interna a la práctica científica misma. Pero no a una «filosofía de las ciencias» que pretendiera estar por encima de esa práctica.

En conclusión, los autores reivindican la dimensión social y política de su propósito. En contra de los partidarios de la metafísica, que son habitualmente los defensores de un orden social periclitado, se presentan como los adeptos de un empirismo compartido—además de ellos—por «las masas» y que va a la par «con una actitud prosocialista».[73] La concepción científica del mundo puede expresarse en todos los dominios de la vida privada y pública, a cuya organización de manera racional aspira. En otras palabras, «la cosmovisión científica sirve a la vida y la vida la reclama».[74]

Ampliamente difundido a través de un congreso celebrado en Praga en septiembre de 1929, el «folleto amarillo» caerá en seguida en un relativo olvido entre los miembros del Círculo. En primer lugar, porque se remite a una interpretación del *Tractatus* que el propio Wittgenstein rechaza. En segundo lugar, porque las tesis que defiende están muy lejos de ser unánimes entre los miembros del Círculo. La orientación prosocialista, en particular, si bien es la de Carnap y Neurath, suscita menos entusiasmo entre los demás. Mo-

72. Ibid., p. 127. 73. Ibid., p. 128. 74. Ibid., p. 129

ritz Schlick, por ejemplo, que recibe el homenaje del folleto a su retorno de América, desaprueba el tono a su parecer demasiado radical; y sus tensiones con Neurath no harán sino avivarse en los años siguientes.

No obstante, la actividad del Círculo va a continuar hasta 1936. A partir de 1930, el grupo se dota de una revista propia—*Erkenntnis*—codirigida por Carnap y Reichenbach. Ella dará a conocer los trabajos de numerosos investigadores y filósofos cercanos al Círculo, entre otros los de Tarski y los lógicos de la escuela de Varsovia. Sobre todo, publicará en su segundo número (1931-1932) un texto provocador, firmado esta vez sólo por Carnap, y que podría pasar por el segundo manifiesto del Círculo.

Titulado «La superación [*Überwindung*] de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje», ese texto explícitamente antiheideggeriano constituye una declaración de guerra contra la metafísica.

Ciertamente, la inspiración de que procede no es nueva. Sin remontarse a Hobbes ni a Berkeley, filósofos como Bolzano, Brentano, Peirce y Mach han denunciado ya el empleo—por los metafísicos—de palabras vacías de significación, incorrectas o engañosas. Lector de Mach, Wittgenstein radicalizó las perspectivas de éste al calificar de «desprovista de sentido» (*unsinnig*) «la mayor parte de las proposiciones y cuestiones» legadas por la tradición filosófica (*Tractatus*, 4.003).

En el interior del Círculo, Moritz Schlick ha precedido a Carnap publicando (1926) un artículo, «La vivencia, el conocimiento, la metafísica», que concluye con la afirmación de que la metafísica—en la medida en que pretende el conocimiento en un sentido trascendente—es simplemente imposible; su proyecto envuelve una contradicción en los términos. «Si el metafísico—explica Schlick—no aspirara sino a la experiencia vivida, su demanda podría ser satisfecha por la poesía, o el arte, o la vida misma [...]. Pero al querer vivir la experiencia de lo *trascendente*, confunde vivir y conocer y, prisionero de esta doble contradicción, persigue sombras falsas». En la medida en que los textos metafísicos evocan lo trascendente, pueden—en el mejor de los casos—enriquecer la vida,

no el conocimiento. «Hay que darles—concluye—el valor de obras de arte, no de verdades. Los sistemas de los metafísicos contienen a veces ciencia, a veces poesía; no contienen nunca metafísica».[75]

Finalmente, la necesidad de «superar» las disputas de los metafísicos preocupa al propio Carnap desde hace mucho tiempo. En su juventud, se entusiasmó por la invención reciente del esperanto (1887)—que igualmente suscitó el *Latino sine flexione* por Peano (1903) y el *Ido* por Couturat (1907)—, es decir por el sueño leibniziano de una lengua universal capaz de permitir a todos los hombres emplear los términos en el mismo sentido; sueño pacifista que, después de la agitación de la Primera Guerra mundial, tan sólo sobrevivirá en los círculos anarquistas y entre los países que predican el internacionalismo proletario. Bajo la influencia de Frege y Russell, ha terminado por ver la realización más perfecta de ese sueño en el lenguaje de la ciencia unificado según las reglas de la lógica. Primera tentativa histórica de reconstruir el conjunto de nuestros conocimientos en ese esperanto científico, la *Aufbau* sella, pues, la suerte de la metafísica: no siendo reconstruible sobre una base estrictamente empírica, no puede sino bascular del lado de lo «insensato».

La posición de Carnap sobre ese punto es también desarrollada en un pequeño libro contemporáneo de la *Aufbau*, *Pseudoproblemas en filosofía* (1928). Apoyándose en el «fenomenalismo» que defendía en aquella época, muestra—a título de ejemplo—cómo la disputa del realismo y del idealismo—dos posiciones que rechaza por inadecuadas—no reposa sino sobre «pseudoenunciados», dicho de otro modo sobre enunciados que no podemos confirmar ni refutar a partir de nuestras solas vivencias empíricas. Esta disputa—escribe—es en sí misma un «pseudoproblema» (*Scheinproblem*)—, expresión en la que la palabra *Schein* se hace eco de la crítica, por parte de Kant, de las «ilusiones» trascendentales de la razón.[76]

¿Qué aporta de nuevo el texto de 1931? En lo esencial, una vía de formalización de los argumentos lógicos en cuyo nombre las proposiciones metafísicas, en su conjunto, deberían ser descalifica-

75. Moriz Schlick, «Le vécu, la connaissance, la métaphysique», trad. fr. en *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, *op. cit.*, p. 197.

76. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, «Introduction à la dialectique transcendentale», p. 251 ss.

das. Carnap comienza por clarificar el uso que hace del término *unsinnig*. Existen, en efecto, dos tipos de proposiciones «desprovistas de sentido». Aquellas que comportan faltas contra la gramática de la lengua—y que, al ser fáciles de reconocer, son poco peligrosas. Y aquellas, mucho más temibles, que constituyen alineamientos de palabras gramaticalmente correctos, pero que ocultan vicios lógicos.

Esos vicios son a su vez de dos tipos: semánticos o sintácticos. El vicio semántico consiste en introducir en un enunciado un término desprovisto de referencia empírica. Una palabra—precisa en efecto Carnap—«no tiene significación sino cuando los enunciados en los que figura son reducibles a enunciados protocolarios»,[77] es decir a sus enunciados elementales, encargados de expresar nuestras experiencias sensoriales y que se encuentran en la base de la *Aufbau*. En otras palabras, la significación de un término está enteramente determinada «por las relaciones de deducción de su enunciado elemental, por sus condiciones de verdad, por el método de su verificación».[78] Conocida desde entonces bajo el nombre de «principio de verificabilidad», esta tesis—entrevista por Peirce y Engels—se encuentra ya en el *Tractatus* (4.024). Carnap propone la siguiente aplicación: si un metafísico, después de haber introducido la palabra «babu», afirma que hay cosas que son «babus» y otras que no lo son, debemos pedirle cuál es el criterio empírico de tales aserciones. Si el criterio en cuestión es inexistente, hay que rechazar el término «babu». Muchos vocablos metafísicos—añade Carnap—están en el mismo caso que «babu». Éste es el caso de las palabras «Dios», «idea», «yo», «absoluto», «nada», «cosa en sí», etc. Los enunciados donde figuran no tienen ningún sentido. Son pseudoenunciados.

El vicio sintáctico es más sutil. Se esconde en las proposiciones donde los términos, tomados uno por uno, tienen un sentido, pero se encuentran yuxtapuestos de una manera que, aun pareciendo gramaticalmente correcta, peca no obstante contra la sintaxis lógica. Un buen ejemplo de ese tipo de solecismo es el enunciado: «César es un número primo», que afirma una relación de identidad

77. Rudolf Carnap, «Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage», trad. fr. en *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, *op. cit.*, p. 158.
78. Ibid., p. 159.

entre dos términos pertenecientes a dos categorías lógicas sin relación entre sí.[79] En una lengua ideal, cuya gramática estaría conforme con las reglas de la lógica, tales expresiones serían inconstruibles. Desgraciadamente, la gramática de nuestros lenguajes naturales se revela impotente para prevenir su formación. Es la razón por la que proliferan en el discurso de los metafísicos.

Aquí se necesita un ejemplo filosófico. Carnap lo toma de la obra de un pensador que, en 1931, está de moda en Alemania: Heidegger. Y más precisamente de la conferencia inaugural que éste acaba de pronunciar en Friburgo en 1928: *¿Qué es metafísica?* Es fácil, en efecto, como muestra Carnap, entresacar allí usos discutibles del término «nada» y sus variantes para someterlas a crítica. Incluso suponiendo que esa palabra tiene una significación lógica (la de una proposición negativa de existencia), no se podría hacer de ella un nombre de objeto como hacen los enunciados heideggerianos «¿Cómo le va a la nada?», o «La angustia revela la nada». Y aún se puede aceptar menos una pseudoproposición del tipo: «La nada misma nadea». Como, además, Heidegger no tiene problema en afirmar que la cuestión «primordial» de la nada no puede ser expuesta en toda su complejidad si no se renuncia a la lógica común, Carnap lo tiene muy fácil para subrayar que tal metafísica como mínimo tiene la honestidad de dar la espalda a toda manera científica de pensar.

Esa honestidad, ciertamente, podría inducir al lector a conceder el beneficio de la duda a Heidegger. Después de todo, ¿y si se inventara lejos de la ciencia una manera de pensar verdaderamente nueva? Carnap no cree ni por un segundo en la posibilidad de tal eventualidad. Por lo demás, tampoco se toma la molestia de atacar a metafísicos más «rigurosos» que Heidegger. Para él, el lenguaje heideggeriano es típico de la metafísica clásica que—en consecuencia—aparece toda ella como desprovista de sentido. Hay aquí, ciertamente, una prematura generalización. Pero Carnap descarta la objeción avanzando dos argumentos. Por una parte, la metafísica no puede sino estar desprovista de sentido, porque se expresa en lenguas naturales cuyas estructuras gramaticales son por definición lógicamente imperfectas. Por otra parte, los metafí-

79. Notemos, por el contrario, que para un platónico como Frege la negación de ese enunciado sería una proposición correcta.

sicos son «culpables» en su conjunto de perseguir deliberadamente un fin contradictorio: «presentar un conocimiento sobre el que la ciencia empírica no tiene alcance».[80]

Al término de esta condena sin paliativos, restan dos preguntas. La primera concierne al futuro de la filosofía. ¿En qué se ha convertido ésta, una vez que se ha comprendido la necesidad de «superar» (*Überwinden*) la metafísica? Curiosamente, es la misma pregunta que se plantea Heidegger en su conferencia de 1928. También él apela, a su manera, a «superar» la metafísica en dirección a un pensamiento más «verídico», el «pensamiento del Ser». Pero la manera como entiende la *Überwindung* consiste en reactualizar una interrogación filosófica muy antigua, dicho de otro modo en conservar—al menos parcialmente—lo que debe ser superado. Muy diferente es la posición de Carnap. Para éste, «superar» quiere decir desechar, eliminar pura y simplemente. La metafísica no tiene ningún futuro. Ha *finalizado*, en todos los sentidos del término. En cuanto a lo que está llamado a reemplazarla, el método del análisis lógico tal como el propio Carnap lo practica, no es ninguna nueva teoría filosófica. Es un método científico. Se le puede llamar, si se quiere, «sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia». Lo importante es ver que entre él mismo y la ciencia no hay en adelante la menor diferencia de naturaleza.

Segunda pregunta: si la metafísica no es más que un corpus de falsos problemas, ¿cómo han podido dejarse engañar tantos espíritus distinguidos? La respuesta carnapiana—como la de Schlick en 1926—consiste en desechar la metafísica por la vertiente del arte, cuyo «sucedáneo» (*Ersatz*) ofrecería a bajo precio. Parecida en este sentido al arte, su papel sería dar forma al «sentimiento de la vida» (*Lebenseinstellung, Lebensgefühl*). Desgraciadamente, no lo consigue—en la mayoría de los casos—más que de manera «mediocre», sobre todo si se comparan sus realizaciones con las principales obras de la música y de la poesía. La conclusión de Carnap es despiadada: los metafísicos no son, en el fondo, sino «músicos sin don musical».[81]

Ese texto devastador conoce inmediatamente el éxito europeo. En 1932, la revista soviética *Bajo la Bandera del Marxismo* publica una reseña—por otra parte crítica—de la propuesta carnapiana,

80. Ibid., p. 172. 81. Ibid., p. 177.

juzgada como demasiado «formalista». En 1934 es traducido al francés. En los años siguientes, Heidegger se esfuerza en refutarle las tesis. Sin citar nunca a Carnap, sus notas tituladas «Superación [*Überwindung*] de la metafísica»,[82] redactadas entre 1936 y 1946, critican la doble reducción positivista de la filosofía a la teoría del conocimiento y al empirismo lógico. Y concluyen que, si la metafísica—o la filosofía en general—efectivamente ha finalizado, el fin de ésta no significa en absoluto «el final del pensamiento».

Se puede imaginar, por último, la reacción de Wittgenstein. Desde que se ha reinstalado en Cambridge (1929), no deja de tomar distancias con relación al Círculo de Viena. Sus entrevistas con Schlick y Waismann, entre diciembre de 1929 y julio de 1932, muestran que nunca se ha adherido sin reservas al «principio de verificabilidad» cuya paternidad le han atribuido los neopositivistas, y que ha dejado de creer en la posibilidad de hacer desaparecer los problemas filosóficos al rectificar su «forma lógica». Hostil al «cientismo» carnapiano, ya no tendrá demasiados contactos, después de 1932, con los miembros del Círculo.

Éstos, por otra parte, distan de estar todos de acuerdo con Carnap, como lo va a mostrar el desarrollo de nuevos debates internos en el Círculo, en la primera mitad de los años treinta.

En el centro de esos debates, la *Aufbau* se encuentra entre dos fuegos. Su base «fenomenalista»—derivada del «sensacionalismo» de Mach y Schlick—es considerada como poco sólida por Neurath, que propone sustituirla por una base «fisicalista». Pero esa sustitución supone, por su parte, un «convencionalismo» desaprobado por Schlick.

La ofensiva—que hace estragos en *Erkenntnis*—se declara en 1931-1932, cuando Neurath—mediante un artículo titulado «La sociología en el fisicalismo»—ataca la idea de que se podrían distinguir fácilmente los «enunciados protocolarios» del resto de enunciados científicos. De hecho—declara Neurath—, los enunciados

82. Notas recogidas en Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, trad. fr., París, Gallimard, col. Tel, 1990, pp. 80-115. [Trad. cast. de Eustaquio Barjau: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.]

no pueden ser comparados sino con otros enunciados, nunca con lo real mismo. Una teoría científica no reposa sobre experiencias vividas, sino sobre un conjunto determinado de «convenciones» lingüísticas. Las que forman el basamento de la *Aufbau* podrían, pues—según esta tesis tomada de Pierre Duhem—, ser reemplazadas ventajosamente por convenciones «fisicalistas», más conformes con la generalizada idea según la cual la existencia de objetos reales, independientes de nuestra percepción, constituiría la base de la ciencia empírica.

Admitiendo en parte el buen fundamento de estas observaciones, Carnap responde a través de dos textos, «El lenguaje fisicalista como lenguaje universal de la ciencia» (revisado y traducido al inglés dos años más tarde como *The unity of science*) y «Psicología en un lenguaje fisicalista». Renunciando a deducir los enunciados protocolarios de experiencias primordiales, sostiene con todo que aquellos podrían ser puestos en relación con éstas, por medio de un procedimiento de «confirmación» más liberal que el «principio de verificabilidad» reivindicado por la *Aufbau*.

No es suficiente para Neurath, quien, replicando inmediatamente con un artículo sobre «Los enunciados protocolarios», califica éstos de «ficciones metafísicas», y denuncia la tentación solipsista que se esconde—según él—detrás de la creencia en su posibilidad.

Vencido—o convencido—, Carnap termina por reconocer, en su último texto «Sobre los enunciados protocolarios», que si bien el confiar en tales enunciados ofrece un cómodo medio de reivindicar que la ciencia debe, globalmente, apoyarse en datos de observación, se pueden no obstante—sin perjuicio grave—reemplazar por enunciados de otro género. Así se decide a abandonar el «fenomenalismo» por el «fisicalismo», el «sensacionalismo» de Mach por el «convencionalismo» de Duhem; en suma, una concepción que caracteriza la verdad por su correspondencia con lo real por una teoría que la hace residir, al contrario, en la coherencia interna de los enunciados mismos.

Schlick juzga peligrosa esa deriva hacia lo que considera una forma de relativismo. ¿Se debe aceptar no importa qué fábula, so pretexto que su coherencia interna no tiene fallo alguno? Carnap no está dispuesto a admitirlo. Pero no está tampoco decidido a retroceder, como lo atestigua el último de sus libros publicados en Viena, *La sintaxis lógica del lenguaje* (1934).

Ese trabajo, de una complejidad excepcional, intenta realizar la parte positiva del programa esbozado en *La superación de la metafísica*. Después de haber eliminado ésta, después de haberse desembarazado—como quería Neurath—del término mismo de «filosofía», queda por construir la «lógica de la ciencia» destinada a reemplazarla. Esa lógica no es nada más que la sintaxis del lenguaje científico; se trata, por lo tanto, de elaborar esa sintaxis permaneciendo en el interior del lenguaje de la ciencia. O—si se quiere—de proceder de tal manera que las proposiciones de la sintaxis sean, como las de la propia lógica, rigurosamente analíticas. Tal es, al menos, la ambición pregonada al comienzo del libro.[83]

Se descubre, a lo largo del recorrido, que su realización conlleva difíciles problemas. Para intentar resolverlos, Carnap se inspira a la vez en la «metamatemática» construida por Hilbert para demostrar la naturaleza no contradictoria de las matemáticas, en la «metalógica» elaborada con el mismo objetivo para la lógica por Alfred Tarski (1902-1983), y en los trabajos de Gödel sobre la aritmetización de la sintaxis aritmética. Estrategia que, desde el principio, le lleva a alejarse—implícitamente—del logicismo defendido por su maestro Frege.

Al término de un recorrido sembrado de emboscadas, Carnap se ve finalmente obligado a reconocer que el ideal de analiticidad de la sintaxis debe sufrir ciertas limitaciones. Para todo lenguaje S, de hecho, la sintaxis de S no puede ser formulada en S si el vocabulario de S es insuficientemente rico para permitirlo. En resumen, la formalización «requiere una serie infinita de lenguajes siempre más ricos».[84]

Sin ser catastrófico para la propia lógica, ese último resultado contribuye—como, tres años antes, los teoremas de Gödel—a mostrar que las ambiciones iniciales del programa logicista son irrealizables en parte. Tendrá el efecto de conducir a Carnap a «liberalizar»—incluso a abandonar—progresivamente los aspectos más radicales de la doctrina positivista (*Confirmabilidad y significación*, 1936). Y, paralelamente, a completar la sintaxis del lenguaje científico con una semántica cada vez más elaborada, pero por eso mismo cada vez menos fiel al ideal fregeano de extensionalidad de

83. Rudolf Carnap, *The logical syntax of language*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937, p. xiii. 84. Ibid., p. 222.

la lógica (*Introducción a la semántica*, 1942; *Significación y necesidad*, 1947). Evolución que sus discípulos norteamericanos—comenzando por Quine—no dejarán de observar con fuertes reservas.

Mientras tanto, Carnap se ve de nuevo atacado. Y, esta vez, por un joven filósofo austríaco prácticamente desconocido: Karl Popper (1902-1994).

Popper no es miembro del Círculo. Nacido en Viena, es desde 1929 profesor de matemáticas y de física en una escuela secundaria, pero ha seguido en la Universidad de Viena los cursos de matemáticas de Hans Hahn. Ha conocido a Neurath en una reunión socialista. Y frecuenta, por amistad, a Carnap y otros miembros del Círculo, cuyos escritos lee asiduamente. Si bien se apasiona por los problemas relativos a la «lógica de la ciencia», ni las tesis de Carnap ni las de Wittgenstein consiguen convencerle. Declarándose de buena gana kantiano, partidario de un realismo integral, más preocupado por las «cosas» que por las «palabras», rechaza tanto el «convencionalismo» de Neurath como el «sensacionalismo» de Mach—en los que no ve sino dos formas diferentes de un mismo solipsismo fundamental.

Si bien la metafísica—para él—no es evidentemente una ciencia, no le parece por eso desprovista de significación. Antes que recusarla globalmente, piensa que es mejor intentar desmontarla «pieza a pieza». Además, no concede ningún crédito al «principio de verificabilidad», que le parece doblemente absurdo. En primer lugar, porque existen disciplinas incontestables como la mecánica cuántica—enfrentada, por definición, a lo infinitamente pequeño—a las que no se puede aplicar. En segundo lugar, porque ese principio reposa sobre la idea de que las teorías científicas se elaboran a partir de la acumulación repetitiva de observaciones idénticas—dicho de otro modo, sobre una concepción «inductivista» del descubrimiento, concepción ya largamente criticada por Hume.

Contrariamente a los neopositivistas, Popper no cree que una ley universal—al menos la que supone que el mundo es infinito tanto en el espacio como en el tiempo—pueda ser autentificada jamás por una suma de observaciones: por grande que sea, siempre permanecerá finita. Lo que tiende a probar la validez de una ley no es

un proceso de naturaleza inductiva sino—más simplemente—el hecho de que, a pesar de los intentos sistemáticos, no se llega a producir un solo contraejemplo en su menoscabo. La experiencia tiene claramente un papel que representar, pero ese papel consiste en eliminar las malas hipótesis «falsándolas», más que en «confirmar» las buenas. Popper propone, pues, la sustitución del «principio de verificabilidad» por un «principio de falsabilidad» que permita, entre otras cosas, reconciliar la concepción neopositivista de la ciencia con lo que continúa llamando—por lo que a él respecta—la realidad «objetiva».

Estas tesis están expuestas en su primer libro, *La lógica de la investigación científica*, que apareció en Viena a finales de 1934 en una colección dirigida—detalle irónico—por Schlick y Frank. El año siguiente, en *Erkenntnis*, Neurath ataca el libro mientras que Carnap lo defiende. Quizás Carnap sueña por entonces con hacer de Popper un aliado—pero, si tal es su esperanza, deberá renunciar pronto a ella.

Popper está firmemente resuelto a preservar su independencia. Por una parte, no tiene intención de mostrarse más indulgente con el «principio de confirmabilidad» que con el «principio de verificabilidad», pues según él ambos reposan en la misma creencia errónea: en los poderes de la inducción. Creencia a la que Carnap—por su parte—no renunciará nunca, como lo muestran sus trabajos posteriores sobre la lógica de las probabilidades.

Por otra parte, Popper condena por utópicas tanto la ambición de *La sintaxis lógica del lenguaje* (incluir en la ciencia la sintaxis de esta última) y, de una manera general, toda tentativa tendente a reconstruir en un lenguaje artificial el conjunto de la ciencia unificada. En primer lugar, porque los teoremas de Gödel le parecen establecer que ese lenguaje—si existiera—no estaría en condiciones de responder a las necesidades de la aritmética elemental. En segundo lugar, porque, a partir del momento (1936) en que descubre la traducción alemana de los trabajos de Tarski sobre la semántica, Popper ve en ellos la demostración definitiva de la imposibilidad de traducir, en un lenguaje dado, la totalidad del metalenguaje que expresa la lógica de éste. Incluso llega—forzando un poco el pensamiento de Tarski—a felicitar a este último por haber rehabilitado (en su artículo de 1931 sobre «El concepto por verdad en los lenguajes formalizados») la definición clásica de la verdad como «correspondencia» entre nuestros enunciados y lo real.

En un texto de 1955 (pero no publicado hasta 1964), «La demarcación entre ciencia y metafísica»,[85] Popper sintetizará sus divergencias irreductibles con Carnap. Veinte años más tarde, en su autobiografía *Búsqueda sin término* (1974), finalizará por presentarse como el verdadero «asesino»[86] del positivismo lógico, cuyas principales debilidades ya revelaba de manera rigurosa, si se le cree, su libro de 1934.

Sin duda hay una parte de exageración en esa visión retrospectiva. Pero, no obstante, hay que reconocer que el neopositivismo entra en una fase difícil a mediados de los años treinta. Incluso si las dificultades en cuestión no están solamente ligadas a los desacuerdos entre miembros del Círculo, ni a los ataques de Popper, sino también a la dureza de los tiempos.

En una Austria donde—desde finales de los años veinte—las fuerzas de extrema derecha no hacen sino progresar, los miembros del Círculo—ateos, de izquierda y a veces judíos—constituyen en efecto el blanco de ataques cada vez más violentos.

A partir de 1931, uno de ellos—Herbert Feigl—decide instalarse en los Estados Unidos. El mismo año, Carnap y Frank, sin romper con sus amigos, se trasladan a Praga. En 1932, las elecciones austríacas revelan una subida de los nazis. En 1933, Hitler toma el poder en Alemania. Algunas semanas más tarde, el canciller austríaco—Dollfuss—suspende el Parlamento e instaura un régimen de tipo fascista. El Partido Comunista es prohibido. En 1934, año de la muerte de Hahn, se tramita una orden de arresto contra Neurath. Por suerte, éste se encuentra por entonces en un viaje a Moscú. En lugar de volver a Austria, se dirige a los Países Bajos, de donde pasará seguidamente a Inglaterra.

Después, en 1936, se produce el drama. El 22 de junio de ese año, Moritz Schlick es asesinado de un tiro de fusil camino de la Universidad de Viena por uno de sus estudiantes que se ha vuelto loco. La

85. Trad. fr. en *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 à nos jours*, textos reunidos por Pierre Jacob, París, Gallimard, 1980, pp. 121-176.

86. Karl Popper, *La Quête inachevée*, *op. cit.*, cap. 17, «Qui a tué le positivisme logique?», p. 119.

prensa reaccionaria aprovecha para subrayar que las ideas del filósofo no podían sino acarrearle una suerte parecida. El ambiente en Austria se ha convertido por entonces en irrespirable para quien se esfuerza en pensar libremente. Y son numerosos los que—en toda Europa—presienten el peligro de una próxima guerra.

Ese mismo año de 1936 es el de la gran desbandada; Carnap deja Praga para establecerse, como Feigl, en los Estados Unidos, donde terminará su carrera. Muy pronto se reunirán con él Reichenbach, Hempel, Gödel, Tarski, Bergmann y Frank. A inicios de 1937, Popper—cuyos padres son judíos convertidos al protestantismo—toma también la ruta del exilio. Pasará todo el lapso de la guerra en Nueva Zelanda antes de establecerse, como Feigl, definitivamente en Inglaterra—donde, gracias a su amigo el economista Friedrich von Hayek, obtendrá una plaza en la London School of Economics. Algunos meses después de la partida de Popper, finalmente, Friedrich Waismann se instala en Oxford. Cuando Hitler invade Austria, en marzo de 1938, no queda allí ni un solo miembro del Círculo de Viena.

Pero, si bien el Círculo como tal ha muerto—víctima de sus contradicciones internas y de los golpes de la historia—, el espíritu del positivismo lógico permanece vivo. Va a desplazarse, como consecuencia de la guerra, hacia los países de lengua inglesa. Y a ejercer, hasta nuestros días, una duradera influencia.

4. DESPUÉS DEL FINAL

Cuatro corrientes filosóficas—que simbolizan los nombres de Rosenzweig, Heidegger, Lenin y Carnap—se han propuesto, entre las dos guerras, la «superación» de la metafísica como objetivo prioritario.

Ninguna de ellas—hay que reconocerlo—ha realizado plenamente su programa. Pero, si la filosofía de Rosenzweig se remite a la fe religiosa, si la de Heidegger se hunde en arenas movedizas (a partir de 1933) con un gesto de adhesión a la ideología nacionalsocialista y si la de Lenin se inmoviliza (por cincuenta años) en el dogma stalinista, el destino más sorprendente resulta—sin duda—el del positivismo lógico.

Contrariamente a sus ambiciones, en efecto, éste no pondrá fin

a la metafísica, ni siquiera a la idea de una filosofía separada de la ciencia. Tendrá, al revés, el efecto imprevisto de reanimar el proyecto kantiano (o russelliano) de una filosofía «científica», convencida de avanzar por la «vía segura de la ciencia» pero distinta, a pesar de todo, del campo de esta última. Y será especialmente en Gran Bretaña y en los Estados Unidos donde la filosofía será concebida cada vez más—a partir de finales de los años treinta—como una disciplina científica como las demás, reservada a técnicos especializados y abierta a progresos lentos pero ineluctables.

Poco conforme con las ideas del Círculo de Viena o incluso con las del «segundo» Wittgenstein, ese renacimiento de una actividad filosófica autónoma y desprovista de complejos no es fruto del azar. Se explica por el hecho de que la doctrina positivista, surgida de una tradición que se remonta a Frege, ha encontrado—tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos—un terreno favorable a su expansión, y que las tradiciones locales sobre las que ha podido injertarse—dándole otro aliento—le han permitido florecer en una multitud de nuevas investigaciones. Sin embargo, la costumbre de designarlas con un término general (el de filosofía «analítica») corre el riesgo de inducir al error, al hacer creer en su unidad de inspiración. Pues si bien las filosofías anglófonas de los últimos cincuenta años proceden del «giro lingüístico» de inicios del siglo, si bien parten de la creencia en que sus principales problemas pueden ser clarificados por el análisis de los términos que los expresan, divergen frecuentemente—por contra—respecto a la elección del lenguaje al que convendría «retraducir» esos problemas para finalmente resolverlos. Se podría incluso—simplificándolo todavía más—avanzar que la escuela dominante en Inglaterra pone su confianza más bien en la vuelta al lenguaje «ordinario», dentro del espíritu del «segundo» Wittgenstein, frente a la mayoría de los filósofos norteamericanos, que se sitúan más bien en la línea del *Tractatus* y de Carnap, y continúan manteniendo—bajo formas distintas—la exigencia de un lenguaje «ideal», que para ellos coincide con el de la ciencia.

En las Islas Británicas, el terreno favorable al «injerto» positivista fue preparado por Moore y Russell hacia 1900. El primero quiere obligar a la filosofía a someterse a las sujeciones del «sentido co-

mún»—tesis a la que da una expresión deliberadamente provocadora en un artículo de 1925, titulado precisamente «Apología del sentido común».[87] El segundo desaconseja a los filósofos sobrepasar los límites de lo que quiere ser su campo propio, la reflexión sobre las ciencias. Por otra parte, la instalación definitiva de Wittgenstein en Cambridge (1929) y la enseñanza que allí imparte familiarizan (durante los veinte años siguientes) a sus amigos y estudiantes con la idea de que buen número de «puzzles» filosóficos provendrían simplemente de una transgresión de las reglas de la gramática usual.

Existe, pues, desde los años treinta, una corriente «analítica» en la filosofía británica. Pero es en Oxford y no en Cambridge donde esa corriente logra abrirse paso por primera vez, gracias a la influencia determinante de Gilbert Ryle (1900-1976). En su juventud, se interesa primero por la filosofía alemana, en particular por las *Investigaciones lógicas* de Husserl—a quien reprocha haber olvidado la cuestión de las «paradojas» lógico-matemáticas—, así como por *Ser y Tiempo* de Heidegger, cuya recensión netamente crítica publica en 1929. En los años siguientes, conoce a Wittgenstein y publica un artículo, «Expresiones sistemáticamente erróneas» (1932), aún marcado por la investigación de un lenguaje lógicamente ideal—ambición heredada de Russell y del *Tractatus*, y a la que renunciará poco después.

Es Ryle quien, en 1932, tiene la idea de enviar a uno de sus estudiantes—Alfred Jules Ayer (1910-1989)—a Viena con el fin de permitirle descubrir la doctrina neopositivista. Algunos meses más tarde, Ayer vuelve entusiasmado por ésta. Le consagra el primer libro sobre ese tema aparecido en lengua inglesa: *Lenguaje, verdad y lógica* (1936). Hostil a las tesis radicalmente antimetafísicas defendidas por ese libro, Ryle intentará en consecuencia bloquear la nominación de Ayer en Oxford, que no se producirá hasta 1959. Por otra parte, Ayer mismo será progresivamente conducido—como Carnap—a matizar sus primeras posiciones, pero no por ello dejará de ser—hasta la muerte—el representante «oficial» del neopositivismo británico. Aparecida en 1982, cuando está en la cumbre de su reputación, su *Filosofía del siglo XX* muestra perfectamente la constancia de sus compromisos. Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, los trabajos de los filósofos norteamericanos y los del in-

87. Trad. fr. en *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, textos seleccionados por Françoise Armengaud, París, Klincksieck, 1985, pp. 135-160.

glés Robin G. Collingwood (1889-1943)—cercano al historicismo de Croce—son a los que consagra lo esencial de la obra—mientras que se deshace de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty como representantes de una corriente no científica (la fenomenología); el marxismo, la hermenéutica y el estructuralismo brillan por su ausencia.

Por su parte, Ryle—quien, en 1947, reemplaza a Moore al frente de la revista *Mind*—no permanece inactivo. Si rechaza el positivismo, no se prohíbe en cambio someter el discurso metafísico a la criba del análisis, como lo atestiguan su artículo de 1938 sobre las «categorías» lógicas y su libro más importante, *El concepto de espíritu* (1949). Éste se ocupa en refutar la distinción cartesiana de cuerpo y mente, presentada como un «mito» engendrado por el error consistente en atribuir a los fenómenos mentales una «categoría» conceptual autónoma. Según Ryle, en efecto, la mente no está «en» el cuerpo como lo estaría «un fantasma en una máquina». Está, en relación al cuerpo, en la misma situación que la «Universidad de Oxford» en relación al conjunto de edificios que la componen: nada las distingue, de hecho, si no es por una cuestión de «punto de vista»—dicho de otro modo, de lenguaje.

Opuesto al dualismo, Ryle lo está igualmente al materialismo, que juzga reductor. Contra esas concepciones, defiende una visión a la vez behaviorista y nominalista del comportamiento humano. Éste debe ser contemplado—según él—como un todo, y ese «todo» explica lo exterior de la manera más objetiva y más económica posible. La aplicación de este principio entraña que la inteligencia no podría ser separada de las acciones en las que se manifiesta, que la «voluntad» no es distinta de las «voliciones» y que los sentimientos, finalmente, pueden ser descritos como «acontecimientos» globales de la personalidad.

La obra—que suscitará una viva oposición en el campo de la fenomenología francesa, vinculada a la herencia cartesiana—no deja de tener afinidades con las investigaciones del «segundo» Wittgenstein, en particular con aquellos de sus textos que circulaban bajo la forma de manuscrito a partir de finales de los años treinta. Este hecho suscita indirectamente un problema, al que los trabajos posteriores de Ryle—que rechaza además considerarse a sí mismo como un discípulo del maestro de Cambridge—no aportan en verdad respuesta. ¿Cómo conciliar, en efecto, la prescripción witt-

gensteniana de confiar en las categorías del lenguaje natural con el hecho de que ese hervidero de expresiones que es el lenguaje natural nos arrastre por sí mismo a conceder fe a la dualidad de cuerpo y mente?

A despecho del enigma que encubre esta cuestión, la referencia al lenguaje usual se convertirá muy pronto en regla absoluta entre los jóvenes colegas de Ryle. Un grupo de éstos—en el que Ryle no participa—se da a conocer de manera autónoma, a comienzos de los años cincuenta, bajo el nombre de escuela de Oxford. Sus miembros más eminentes, iniciadores de la filosofía del lenguaje «ordinario», son John Langshaw Austin (1911-1960) y Peter Frederick Strawson (nacido en 1919).

Austin—el fundador del grupo—se ha formado por sus estudios de filología en la precisión lingüística. Desde vísperas de la Segunda Guerra mundial, se pone como ideal la claridad y el rigor en el uso de los términos. Distanciándose tanto en relación con Ryle como en relación al «segundo» Wittgenstein—en quien hace pensar, pero a quien no cita demasiado y nunca sin un punto de ironía—desconfía tanto de la «jerga» cientista de los neopositivistas como de las «oscuridades» de la metafísica clásica. Finalmente, a pesar de ser el primer traductor inglés de los *Fundamentos de la aritmética* de Frege, rechaza por encima de todo el sueño de un lenguaje ideal, artificialmente reconstruido. Todos los vínculos concebibles del pensamiento humano se encuentran inscritos, desde hace siglos, en la lengua ordinaria; ¿cómo podría crear una mejor un sabio aislado, en algunas horas de trabajo?

El filósofo debe pues, según Austin, buscar la solución de las preguntas que se formula—y que no son todas ilegítimas—a través del análisis minucioso de lo que nuestras «frases» quieren decir. No hay necesidad por tanto de empacharse de erudición histórica, ni tampoco de recurrir a las inútiles «sutilezas» del análisis lógico-matemático. Le basta con apoyarse en un buen diccionario, «depósito» de todos los conocimientos posibles relativos al uso correcto de la lengua. Y con verificar, mediante el contraste con otros hablantes, que ese uso se corresponde de hecho con la práctica actual de su comunidad lingüística.

Escéptico con respecto a todas las teorías constituidas, Austin—cuya enseñanza es esencialmente oral—no publica en vida más que escasos artículos. Éstos serán reagrupados, después de su

prematura muerte, con sus principales conferencias, en tres libros que marcarán de forma duradera el paisaje de la filosofía inglesa: *Ensayos filosóficos* (1961), *Sense and Sensibilia* (1962) y *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras* (1962).

Resultado de conferencias pronunciadas en la Universidad de Harvard en 1955, esta última obra tiene como punto de partida la observación—dirigida contra las teorías neopositivistas del lenguaje—de que la palabra tiene menos por función el describir los estados de las cosas (enunciados «constativos») que cumplir por sí misma una acción: es el caso, en particular, de las frases que expresan volición, promesa, autorización, etc. (enunciados «performativos»). Ni verdaderas ni falsas, estas frases pueden ir o no seguidas de un efecto, en función de cómo las interpretan los que las emiten y a quienes van destinadas. Extrayendo de esos apuntes una teoría original de la enunciación—fundada en una clasificación de los «actos de lenguaje» (*speech acts*) en tres categorías, «locutoria», «ilocutoria» y «perlocutoria»—, *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras* abre así, al lado de la fonología, de la sintaxis y de la semántica, un campo nuevo a la lingüística: el de la «pragmática» (término acuñado en 1938 por el filósofo norteamericano Charles Morris), cuyo objeto no es tanto el lenguaje en tanto que sistema cerrado cuanto el conjunto de los usos que podemos hacer de él en tal o cual contexto determinado. Estimulado por los trabajos de un discípulo norteamericano de Austin—el filósofo John Roger Searle (nacido en 1932), quien se esfuerza en mostrar (*Los actos de lenguaje*, 1969) que esos usos están gobernados por reglas implícitas pero precisas—y por los de numerosos semióticos, la «pragmática» conoce un desarrollo considerable a partir de entonces. Se encontrará más tarde el rastro de su influencia en Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

Sin duda hay que anotar que al menos un filósofo inglés—Bertrand Russell—rechaza abiertamente—y desde el comienzo—este estilo de investigación demasiado exclusivamente centrado, según él, en el análisis lingüístico. Russell—cuyos ataques sobre ese punto apoyará Popper—juzga en efecto las consideraciones de Austin y de sus alumnos tan «ininteresantes» como las tesis del «segundo» Wittgenstein, reduciendo las unas a las otras de manera algo expeditiva. Popper verá también, en el hecho de concentrarse en «*minutiae*» (en "rompecabezas") y particularmente en el sentido de

las palabras», el signo de una nueva «escolástica».[88] Con todo, la filosofía del lenguaje «ordinario» no es el enemigo de la filosofía y lo pone de manifiesto, por su parte, la obra de Strawson.

Más teórico que Austin y en ese sentido más próximo a Ryle —cuya cátedra en Oxford ocupa en 1968 y donde enseñará hasta 1987—, Strawson es en primer lugar el autor de un artículo, «Sobre el referir» (1950),[89] consagrado a un reexamen crítico del análisis russelliano de las «expresiones denotativas». Pero su principal mérito reside en aportar a la técnica austiniana, habitualmente empírica, las justificaciones metodológicas que le faltan. Están desarrolladas en un libro—*Individuales* (1959)—que se presenta, no sin provocación, como un «ensayo de metafísica descriptiva».

La reaparición, aquí, del término «metafísica» ilustra muy bien el olvido en que caen en adelante las tesis del Círculo de Viena. No se trata tanto de un simple retorno a Kant; aunque—de una manera muy kantiana—Strawson declare interesarse no sólo por el lenguaje ordinario sino también por sus condiciones de posibilidad, es decir por los esquemas conceptuales subyacentes a nuestra manera de hablar del mundo. De hecho, la conclusión de la obra se inscribe en una perspectiva más bien behaviorista, puesto que—para Strawson—sólo existen realmente los cuerpos materiales y las personas físicas. Un cuarto de siglo más tarde, otro de sus ensayos —*Análisis y metafísica* (1985)—confirma que si, para él, el método austiniano de clarificación lingüística de los conceptos continúa siendo un instrumento de análisis irremplazable, este instrumento puede ser puesto al servicio de un proyecto ontológico que no teme enlazar con la tradición central de la filosofía clásica.

Fiel a la herencia de Moore, la filosofía del lenguaje «ordinario» se interesa igualmente por el estudio de las cuestiones éticas que provoca la vida cotidiana. Desde 1952, un libro de Richard Hare —*El lenguaje de la moral*—abre el camino a investigaciones sobre la lógica de las elecciones morales, investigaciones que relanzará la publicación por Strawson de *Libertad y resentimiento* (1974) y, desde una perspectiva diferente, los estudios de Bernard Williams (nacido en 1929) en obras como *Suerte moral* (1981) y *Ética y los límites de la*

88. Karl Popper, *La Quête inachevée*, op. cit., p.121.

89. Trad. fr. en Peter F. Strawson, *Études de logique et de linguistique*, París, Éd. du Seuil, 1977, pp. 9-38. [Trad. cast. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983.]

filosofía (1985). Por su parte, otro filósofo oxoniense—Michael Dummett (nacido en 1925)—, convencido de que el método «analítico» puede aplicarse con provecho a los problemas políticos y sociales, da ejemplo él mismo comprometiéndose (al margen de sus trabajos sobre la filosofía del lenguaje de Frege) en el combate contra el racismo bajo todas sus formas, al participar en la fundación del Joint Council for the Welfare of Immigrants y redactando un ensayo sobre los procedimientos de voto. Tales orientaciones habrían podido conducir, a su tiempo, a la apertura de un diálogo con Sartre o Foucault. Pero, con todo, una de las características básicas de la filosofía británica desde hace medio siglo continúa siendo su relativa indiferencia al resto del pensamiento europeo—calificado de «continental»—y sobre todo al pensamiento francés—ningún representante del cual, o casi, le parece interesante.

Reforzado por el desinterés simétrico de la mayor parte de los filósofos franceses hacia sus colegas «insulares», esta actitud—mutuamente intransigente—ha terminado por excavar entre los dos países un verdadero «foso» filosófico. Como testimonian el diálogo de sordos, en 1958, en que se resume un memorable encuentro organizado ese año en Royaumont entre filósofos «analíticos» y fenomenólogos o, más recientemente, la clamorosa oposición de algunos importantes profesores de Cambridge a la concesión a Jacques Derrida de un doctorado *honoris causa*.

La existencia de tal foso no es solamente deplorable. Es tanto más paradójico cuanto, como así lo ha subrayado justamente Dummett,[90] la filosofía «analítica» de lengua inglesa tiene por ancestro a Frege, quien lo es igualmente del neopositivismo «continental» y—por la influencia que ha ejercido sobre la concepción de las *Investigaciones lógicas*—uno de los inspiradores de la fenomenología husserliana, cuyos adeptos continúan siendo numerosos en Francia y en los países latinos. Pero sin duda será necesario aún un cierto tiempo antes de que esta «puesta en perspectiva» histórica de las principales tendencias de la filosofía contemporánea sea aceptada corrientemente en las dos costas del canal.

90. Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique* (1988), trad. fr., París, Gallimard, 1991.

En los Estados Unidos, la difusión del positivismo lógico—allí llamado «empirismo lógico», por la sugerencia en ese sentido de Carnap en *Confirmabilidad y significación*, su primer texto publicado directamente en inglés—ha sido facilitada por la orientación mayoritariamente pragmatista de la filosofía norteamericana desde el inicio de nuestro siglo.

El pragmatismo de James (muerto en 1910) y de Peirce (muerto en 1914) permanece de hecho, hasta la Segunda Guerra mundial, como el movimiento dominante en las universidades norteamericanas. En distintos grados, inspira el «nuevo realismo», propuesto en una recopilación de ensayos que aparece en 1912 con este título y firmada por un grupo de filósofos jóvenes en el que se cuentan Ralph Barton Perry (1876-1957) y William Pepperell Montague (1873-1953) tanto como el «realismo crítico» desarrollado como respuesta al anterior y dado a conocer en otra recopilación de ensayos (1920) por Arthur O. Lovejoy (1873-1962), George Santayana (1863-1952) y otros. Influye incluso—más de lo que podría creerse—en el ideal «comunitarista» de un amigo de James y Peirce, el filósofo y lógico Josiah Royce (1855-1916), por otra parte defensor de un idealismo absoluto y profundamente religioso. Pero las dos obras en las que el pragmatismo culmina de la manera más completa son las de John Dewey—el filósofo norteamericano más importante de la primera mitad del siglo—y Clarence Irving Lewis—que, después de haber sido alumno y ayudante de Royce en la Universidad de Harvard, se convertirá en uno de los maestros de Quine.

Considerando el conocimiento como un instrumento gracias al cual el hombre puede a la vez adaptarse al mundo y transformarlo, Dewey (1859-1952) prefiere calificar de «instrumentalismo» su propia doctrina. En Chicago—donde trabaja de 1894 a 1904, antes de incorporarse a la Universidad de Columbia en Nueva York, donde enseña de 1905 a 1930—, funda una escuela «experimental» que le permite a la vez elaborar una nueva pedagogía y emprender investigaciones originales de orden lógico y psicológico sobre la naturaleza de la inteligencia. A pesar de que éstas estén, desde el inicio, centradas en las relaciones del pensamiento y la experiencia, no están apartadas de las grandes corrientes del idealismo europeo. Marcado, en su juventud, por su lectura de Kant y de Hegel, Dewey aspira—como este último—a una visión «totalizante» de la realidad. Se encontrarán las señales de esta ambición especulativa en *El arte como experien-*

cia (1934) y sobre todo en su última gran obra, *Lógica: Teoría de la investigación* (1938), imponente «suma» epistemológica que se esfuerza por formular las reglas más generales del descubrimiento científico.

Al mismo tiempo, su incansable dinamismo así como la intensidad de sus convicciones hacen de Dewey la encarnación ejemplar de una concepción típicamente norteamericana de la filosofía, colmada de humanismo y de optimismo. Nada resume mejor esa concepción que la célebre fórmula—en *Democracia y educación* (1916)—en la que afirma de la filosofía que debe convertirse en la «teoría general de la educación»,[91] subrayando que su desarrollo está ligado, de manera intrínseca, a los progresos de la democracia.

Preocupado—como los neopositivistas, de los que se aparta no obstante en múltiples puntos—por no separar las ciencias sociales de las ciencias exactas, Dewey no se contenta con extender a las primeras su reflexión sobre la metodología de las segundas. Apoyada en la tesis de que la sociedad en general es el «laboratorio» donde se elabora todo pensamiento, toda su obra se dirige a mostrar que el principio del respeto a la experiencia no es en absoluto separable de la preocupación por la libertad individual y por la solidaridad colectiva, particularmente en favor de los más desfavorecidos. Desde ese punto de vista, constituye la primera tentativa original en favor de construir una «política» pragmatista, estrechamente dependiente de una concepción experimental y utilitaria del conocimiento, a su vez derivada de Peirce y de James.

Por último, deseoso de vivir hasta el final sus convicciones más íntimas, Dewey no teme comprometerse a lo largo de su larga existencia en múltiples acciones militantes: como Russell, si se quiere, pero defendiendo—a la inversa de este último—la coherencia profunda de sus compromisos con el resto de su filosofía. Atraído por las regiones del mundo donde se inventan las nuevas formas de organización social, viaja durante los años veinte a China, Turquía, Méjico y la URSS—países cuyas innovaciones educativas estudia con interés sin por ello adherirse a ellas, a diferencia de su discípulo y amigo Sidney Hook (1902-1989), el cual se adhiere al marxismo durante unos años, antes de convertirse, a su vez, en anticomu-

91. John Dewey, *Démocratie et éducation*, trad. fr., París, Armand Colin, 1990, p. 412. [Trad. cast. de Lorenzo Luzuriaga: *Democracia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1978.]

nista.[92] Acepta incluso presidir, en 1937, una comisión de investigación encargada de examinar en Méjico el valor de las acusaciones formuladas contra Trotski después de los procesos de Moscú, comisión cuyo veredicto final será: «Inocente». Tan vasta y variada como la de Russell—con quien llega a polemizar—, la obra de Dewey aparece así, retrospectivamente, como víctima en parte de su propia dispersión: ésta es una de las razones por las que se encuentra hoy relativa—e injustamente—olvidada, cuando no ha perdido nada de su actualidad.[93]

La obra de Lewis (1883-1964), por el contrario, da una mayor impresión de unidad: está esencialmente consagrada a la elaboración de una concepción pragmatista de la lógica formal, influida a la vez por Peirce y por Russell. Desde 1910, Lewis lee—por consejo de Royce—el primer volumen de los *Principia mathematica*. Redacta a continuación la primera historia de la lógica formal (1918), siguiendo investigaciones personales sobre los múltiples sentidos de la idea de «implicación». Lewis, que enseñará toda su vida en la Universidad de Harvard, se reunirá allí en 1924 con Whitehead, quien terminará su carrera académica en esta universidad después de haber publicado (1929) su obra más importante —*Proceso y realidad*—, vasto ensayo de cosmología centrado en la aprehensión de lo real como «devenir». Ambos harán así de ese prestigioso establecimiento el primero en el que el estudio de la filosofía será dominado por el de la lógica y de la teoría de la ciencia—modelo que será progresivamente imitado, después de la guerra, por la mayor parte de las universidades norteamericanas.

Es en Harvard, por lo demás, donde el joven Willard Van Orman Quine (nacido en 1908) efectúa, bajo la supervisión de Lewis

92. Hook se dio a conocer en un momento temprano de su actividad por sus opiniones marxistas, pero posteriormente se desplazó hacia una posición socialdemócrata, al punto de convertirse en un destacado crítico del comunismo soviético. Su influencia en tanto que teórico, si bien gozó de una considerable reputación como intelectual público y escribió numerosos artículos sobre asuntos candentes de su tiempo en revistas y diarios, ha sido sin embargo tal vez mayor en los filósofos centrados en problemas políticos que en los políticos interesados en problemas filosóficos.

93. La recepción favorable que ha recibido la reciente biografía intelectual debida a Alan Ryan, *John Dewey and the high tide of American liberalism*, Nueva York, W. W. Norton, 1995, tal vez sea un halagüeño indicio de que las cosas están cambiando.

y Whitehead, sus estudios superiores—antes de convertirse a su vez en profesor de la misma universidad. Precozmente atraído por una visión precisa y rigurosa del mundo, Quine lee los *Principia mathematica* a la edad de veinte años y consagra su primer artículo (1930) a los trabajos del matemático francés Jean Nicod. Más tarde, por consejo de Herbert Feigl, aprovecha una beca de viaje que le es concedida el otoño de 1932 para desplazarse—como Ayer y en el mismo momento—a Europa central. En Viena, sigue los cursos de Schlick y lee (enero de 1933) una ponencia ante los miembros del Círculo. En el siguiente mes de marzo, viaja a Praga para encontrarse con Carnap—del que acabará siendo amigo y discípulo—y después a Varsovia para conocer a Lukasiewicz, Lesniewski y Tarski.

Cuando al final de ese periplo vuelve a los Estados Unidos, se considera a sí mismo como un adepto del positivismo lógico. En cierto sentido, continuará siéndolo toda su vida, incluso cuando—a partir de 1939—ya no se siente totalmente de acuerdo con la evolución de las ideas de Carnap, quien se aleja poco a poco de su programa inicial por su interés creciente por la semántica y la lógica de probabilidades. Quine admite por otra parte que ese programa debe ser suavizado, pero es únicamente en un artículo de 1951 —«Dos dogmas del empirismo»[94]—donde propondrá una nueva formulación.

La filosofía de Carnap, sostiene Quine, se funda en dos «dogmas» que hay que abandonar si se quiere salvar el empirismo, es decir, ponerlo a resguardo de cualquier crítica. El primero consiste en creer en la existencia de un hiato entre lenguaje y hechos, verdades analíticas y verdades sintéticas. Para Quine, las verdades «puramente» analíticas no existen: toda verdad depende a la vez del lenguaje y de los hechos. Incluso la lógica y las matemáticas son, en última instancia y a través de todo tipo de meditaciones, ciencias de origen empírico. Por otra parte, ciertos descubrimientos experimentales pueden obligarnos a revisar las leyes lógicas largo tiempo tenidas por «evidentes»: así la mecánica cuántica, por ejemplo, demuestra la fragilidad de la ley del tercio excluso, ya recusado por Brouwer. De forma general, el conocimiento no

94. Trad. fr. en *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 à nos jours*, *op. cit.*, pp. 87-113. [Trad. cast. de Manuel Sacristán en «Dos dogmas del empirismo» en W. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.]

es nada más que un proceso psicofisiológico que tiene por base una estructura empírica: el cerebro humano. Éste se esfuerza por construir, a partir de informaciones sensibles que recibe del exterior, teorías que le permiten dar cuenta de la realidad; dicho de otro modo, le permiten actuar sobre ella. Esa es la razón por la que Quine propone «naturalizar» la epistemología, es decir, considerarla como una rama de la psicología y, por tanto, de las «ciencias de la naturaleza» en general. ¿Es posible, sin embargo, reducir la mente al cerebro sin perder de vista el hecho de que los estados mentales presentan una propiedad, la intencionalidad —en otras palabras, la propiedad de ser «sobre» algo—, que ningún mero estado físico de la materia posee?[95]

Igualmente nocivo para un empirismo radical, el segundo dogma que hay que rechazar es el dogma «reduccionista». Es ilusorio esperar—como hacía Carnap en la *Aufbau*—que cada enunciado científico pueda ser reducido a una experiencia inmediata que lo verifique. Considerados separadamente y uno por uno, nuestros enunciados no son verificables: sólo la ciencia, en su totalidad, puede ser confrontada con la totalidad de nuestra experiencia, que intenta reconstruir en un lenguaje determinado, a su vez, por nuestras estructuras mentales. Conocida bajo el nombre de «holismo» (del griego *holos*, 'entero'), esta doctrina quineana se refiere explícitamente a los trabajos de Pierre Duhem y Émile Meyerson. No obstante va mucho más lejos, pues se aplica no sólo a la física (como quería Duhem), sino al conjunto de las ciencias—lógica y matemáticas incluidas.

Entraña, finalmente, dos consecuencias importantes. La primera es la tesis de la subdeterminación de las teorías por la experiencia. Muchas teorías diferentes pueden ofrecer informes igualmente satisfactorios de los mismos hechos experimentales: esa observación nos niega el derecho a creer que el progreso científico nos acercará infaliblemente a una verdad única y definitiva. La segunda consecuencia es el principio de la indeterminación de la tra-

95. Es, sin embargo, posible dar una definición lingüística y, por tanto materialista, de la intencionalidad, como hace Roderick Chisholm (nacido en 1916)—el traductor norteamericano de Brentano—en *Perceiving* (1957), anticipando la idea de Quine de la «opacidad referencial». Sobre este punto, véase Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, París, Éditions La Découverte, 1994, p. 99.

ducción. Científico o no, un enunciado cualquiera de nuestra lengua no posee traducción fija e inmutable en otra lengua. La traducción es ciertamente posible, pero sólo lo es de una lengua a otra considerada en su totalidad, y sólo se puede llevar a cabo en relación a un «corpus» de reglas de traducción escogido por el lingüista y siempre revisable. Resulta que no existe significación «en sí», la significación misma no es sino una función del conjunto de las reglas adoptadas para aprehenderla.

El «holismo» de Quine no escapa—como se ve—ni al convencionalismo (denunciado por Schlick), ni incluso a ciertas formas de psicologismo (rechazadas por Frege y Russell). Equivale, de hecho, a una verdadera reorientación del empirismo lógico en una dirección pragmatista. Una orientación parecida es la emprendida, paralelamente a Quine, por otro filósofo norteamericano—Wilfred Sellars (1912-1989)—cuyo principal ensayo—*Empirismo y filosofía de la mente* (1956)—constituye a su vez una crítica del «mito del dato», dicho de otro modo, del empirismo tradicional del *sense data* defendido por Russell, Carnap y Ayer. Igualmente, se podría avanzar que se corresponde con la tendencia general esbozada ya en los escritos del «segundo» Wittgenstein. Con todo, Quine—que nunca ha comentado personalmente las *Investigaciones filosóficas*—se esfuerza por guardar las distancias tanto respecto a Wittgenstein como respecto a los filósofos del lenguaje «ordinario».

Como la de Lewis, la obra quineana apunta principalmente a la lógica y a la teoría del conocimiento (*Desde un punto de vista lógico*, 1953; *Palabra y objeto*, 1960; *Filosofía de la lógica*, 1970). Pero el empirismo y el nominalismo riguroso que lo animan—e inspiran igualmente las obras de su colega Nelson Goodman, otro docente de Harvard—tienen un alcance que desborda ese estricto marco. Si bien—a semejanza de Carnap—Quine tiene tendencia a borrar la frontera entre ciencia y filosofía, si bien piensa que la «buena» filosofía debe ser una práctica especializada de tipo científico y experimental, y si bien—en consecuencia—considera la historia de esta última como menos importante que sus resultados objetivos—o, como él mismo dice, los errores de los filósofos pasados como menos interesantes que las tesis actualmente tenidas por verdaderas—,[96] no cree

96. W. V. Quine, *The time of my life: An autobiography*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1985, p. 194.

por ello que la filosofía en tanto que tal haya terminado. No cree que baste con limitarla al análisis del lenguaje lógico-matemático, ni aunque éste continúe siendo su dominio predilecto. Convencido de que la misión de la filosofía es explorar las características fundamentales de lo real, estima que la ontología—de la que se desinteresan los neopositivistas—puede ser tratada de manera rigurosa y admite que la ética, a su vez, puede progresar gracias al análisis lógico. Abandona, por contra, a la psicología la tarea de resolver los problemas estéticos y a la sociología la de reglar las cuestiones políticas.

Conforme, en cierto sentido, con el espíritu de Carnap, esta actitud tendrá por efecto no obstante—dada la total hegemonía ejercida por el empirismo lógico en la filosofía norteamericana de los años cincuenta y sesenta—apartar temporalmente la filosofía en América de toda reflexión sobre la historia y la sociedad. Aún más, no hay que esperar encontrar, en el pensamiento conservador de Quine—cuyo apogeo se corresponde con el de la guerra fría—, la menor traza de la simpatía que sentía Carnap por el ideal socialista.

Por su parte y en la tesis de doctorado (*Un estudio de las cualidades*, 1940), Nelson Goodman (1906-1998) reconsidera por su cuenta el proyecto de la *Aufbau* abandonada por el mismo Carnap. Su trabajo desemboca, en *La estructura de la apariencia* (1951), en una reelaboración de ese proyecto bajo una forma a la vez más modesta y lógicamente más satisfactoria. A diferencia del constructivismo carnapiano—que permanece prisionero de su base «solipsista»—, el de Goodman se basa en la idea de que es imposible dar un sentido a la noción de «elementos de base», si no es por referencia a un criterio dado y forzosamente arbitrario. Convencido de que la ciencia, el arte y la filosofía no son más que «lenguajes»—es decir, maneras regladas de manipular símbolos para «fabricar hechos» o reconstruir «mundos» (*Maneras de hacer mundos*, 1978)—, Goodman no es por ello relativista: reconoce que ciertos lenguajes son más «correctos» que otros (en términos de coherencia o bien de adaptación a su contexto) y mantiene que existe una distinción entre «hecho» y «convención», si bien esa misma distinción es convencional. Igualmente es—en el marco de su «teoría general de los símbolos»—uno de los primeros en aplicar el método «analítico» al estudio de las estructuras formales propias de las obras de arte; no siendo éstas para él sino sistemas de signos cuyas reglas de funcionamiento interno son lo único que importa (*Lenguajes del arte*,

1968, y posteriormente *Reformulaciones en filosofía y otras artes y ciencias*, 1988). Tal orientación vincula singularmente la estética de Goodman con la desarrollada, independientemente y en la misma época, por los adeptos europeos del estructuralismo.[97]

Finalmente, con Donald Davidson (nacido en 1917), que continúa siendo uno de los principales discípulos de Quine, se ve reaparecer la tesis según la cual una verdadera frontera—aunque en movimiento—separa claramente la filosofía del resto de las ciencias: la primera debe tomar a su cargo los problemas a los que las segundas no ofrecen respuesta. Puntuadas por una serie de artículos, los principales de entre ellos reagrupados en dos libros (*Acciones y acontecimientos*, 1980; *De la verdad y de la interpretación*, 1984), las investigaciones de Davidson conciernen a la vez a la filosofía de la mente y a la ética. Persuadido—como Carnap y como Ryle—de que el materialismo es tan erróneo como el idealismo y que una especie de monismo «neutro» continúa siendo la única manera posible de concebir las relaciones de mente y cuerpo, desaprueba la pretensión «mentalista» (o antibehaviorista) de las «ciencias cognitivas» de elucidar el mecanismo de nuestros actos «mentales» como si éstos estuviesen dotados de una realidad autónoma.

Es cierto que esas ciencias son todavía jóvenes. Salidas de las investigaciones emprendidas a partir de los años treinta (Alan Turing)[98] sobre la automatización de los procedimientos de cálculo (investigaciones de donde surgieron los primeros ordenadores), así como de la «cibernética» popularizada por Norbert Wiener (1894-1964) en un libro con ese título (1948) donde analiza la teoría del «control y comunicación en el animal y la máquina», y de la teoría de la información (Claude Shannon [1916]), las ciencias cognitivas se han desarrollado en los años cincuenta y no han dado lugar a verdaderas síntesis sino con los trabajos recientes de Jerry A. Fodor (nacido en 1935; *El lenguaje del pensamiento*, 1975) y de Daniel C. Dennett (nacido en 1942; *La conciencia explicada*, 1991).

97. Uno de ellos, Gérard Genette, ha subrayado esta convergencia en su último libro, *L'Oeuvre de l'art*, París, Éd. du Seuil, 1994. [Trad. cast.: *La obra de arte. Inmanencia y trascendencia*, Barcelona, Lumen, 1997.]

98. Ingeniero y matemático, Turing (1912-1954), que siguió en Cambridge los cursos de Wittgenstein, ha contribuido con un famoso artículo de 1936 («Sobre los números contables, con una aplicación al *Enstscheidungsproblem*») a arrumbar la ambición—leibniziana y hilbertiana—de reducir todo razonamiento a un simple cálculo.

Situados en la prometedora encrucijada de la informática, la neurología y la psicolingüística, están muy lejos de haber dicho su última palabra.

Como Popper y como Quine, finalmente, pero en contra de la tesis central de la *Aufbau*—a cuyo espíritu permanece fiel Goodman—, Davidson reintroduce la idea de que la «realidad» no es sólo el resultado de una reconstrucción lógico-lingüística sino más bien una realidad «objetiva», cuyas características más generales nos son reveladas por la estructura de nuestro lenguaje. A pesar de ello, ni él ni Quine pueden justificar a fin de cuentas esa misteriosa «correspondencia» entre nuestro cerebro y el mundo.

Habría que hacer en este punto al menos una breve mención de la obra de Saul A. Kripke (nacido en 1940), cuyo libro sobre Wittgenstein y la significación ha sido ya mencionado. Sus influyentes doctrinas acerca de la «rigidez» de los nombres y la necesidad de las afirmaciones de identidad—presentadas por vez primera en un extenso artículo de 1972 sobre la lógica modal, «Denominación y necesidad»—, junto con su rechazo de la tradicional asociación entre necesidad y verdades *a priori*, le llevaron a refutar las teorías de la identidad entre mente y cerebro por ser inadecuadas y erróneas. A este repecto su pensamiento no carece de conexión con el de otro filósofo de la mente y el lenguaje contemporáneo que ha sido ya mencionado, John Searle, quien, si bien deriva de la muy diversa tradición de los actos de habla encabezada por Austin, está igualmente resuelto a combatir la afirmación ortodoxa en la ciencia cognitiva según la cual la mente no es más que «lo que hace el cerebro».[99] El famoso (e interminablemente discutido) argumento de la «habitación china» ilustra su idea de que la mente, si bien tiene con toda seguridad una base material, posee sin embargo una innegable dimensión subjetiva íntimamente vinculada a la investigación neurobiológica. Esta idea de «mentalidad»—el hecho de que hallarse en tal estado material o funcional provoca una sensación—, y la relevancia de la experiencia vivida (un nuevo eco de Husserl) para las tentativas de explicación científica han sido recalcadas por Thomas Nagel (naci-

99. Véase John R. Searle, *El redescubrimiento de la mente* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992). Para una visión global del estado presente del debate sobre la inteligencia artificial y asuntos relacionados con ella, véase también las entrevistas con Searle y otros pensadores en Peter Baumgarther y Sabine Payr, eds., *Mentes que hablan: Entrevista a veinte eminentes científicos cognitivos*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

do en 1937) en diversos estudios incisivos e inteligibles, entre los que tal vez sea el más notable *El punto de vista desde la nada* (1986).[100]

Así—a pesar de las divergencias que los separan—, Quine, Goodman y Davidson parecen muy representativos de un mismo movimiento, que podría ser considerado la «versión» norteamericana de la filosofía «analítica», y que se distingue netamente de su homóloga británica. Aparte de su fidelidad a la herencia pragmatista, una de sus particularidades destacables es no haber cortado nunca totalmente los puentes con la filosofía «continental» de donde procede—o al menos con ciertas tendencias de ésta, a las que ha contribuido a aclimatar en los Estados Unidos a finales de los años treinta.

De manera significativa, no obstante, será necesario esperar la llegada a la escena universitaria de investigadores «disidentes» en relación con el empirismo lógico para ver que el diálogo euroamericano vuelve a tomar una amplitud comparable a la que había conocido entre 1880 y 1939 (época en la que James mantenía relaciones estrechas con Mach y Bergson, el joven Quine con el Círculo de Viena, etc.). La historia de esta disidencia comporta a su vez dos fases. La primera está marcada por los trabajos—sobre los que volveremos—de Thomas Kuhn—que renueva la filosofía de las ciencias, más allá de Carnap y Popper, con la orientación antiempirista de Bachelard y Koyré—, así como por los del lingüista Noam Chomsky. Racionalista en el sentido cartesiano del término y por tanto, él también, antiempirista, Chomsky (nacido en 1928) está convencido de que el aprendizaje del lenguaje por el niño no puede explicarse en la perspectiva estrictamente behaviorista que es la de Quine y la filosofía «analítica». Por ello se esfuerza por construir—inspirándose en la noción de «gramática general» forjada en el siglo XVII por los lingüistas de Port-Royal—un modelo matemático de estructuras «innatas» capaces de clarificar la aparición en el hombre de la aptitud para hablar. Sus obras (en particular *Lingüística cartesiana*, 1966) tienen inmediatamente un gran éxito en Europa—al que no es ajena la reputación de intelectual «comprometido», es decir «izquierdista», que Chomsky adquirió por sus numerosas tomas de posición política.

100. Acerca de la importancia de la experiencia subjetiva, véase en particular el famoso artículo de 1974 de Nagel, «¿Cómo sienta ser un murciélago?» en *Mortal Questions*, Nueva York: Cambridge University Press, 1979.

En Estados Unidos, la actitud antibehaviorista de Chomsky tuvo una influencia aún mayor en el desarrollo de la ciencia cognitiva, y ha contribuido al reciente renacimiento del interés (ya comentado) por la intencionalidad propio de la antigua escolástica y más tarde de Brentano y Husserl. Conviene observar en este punto que Fodor sigue a Chomsky al sostener que nuestras representaciones mentales, incluso en el supuesto de que puedan ser reducidas a procesos neurobiológicos, poseen sin embargo una realidad específica (o «autónoma»), mientras que Dennett, al negar esta doctrina del «realismo intencional», se opone a las ideas de Chomsky y se sitúa en una posición cercana al «materialismo eliminativo» de filósofos que, como Paul Churchland (nacido en 1942), defienden una versión radical de inteligencia artificial.[101]

La segunda fase de la disidencia antiempirista se desarrolla a partir de los años cuarenta. Está ilustrada por pensadores bastante distintos—Richard Rorty, Hilary Putnam, John Rawls, Stanley Cavell—que, a pesar de haberse formado en la tradición de la filosofía «analítica», que consideran demasiado rígida, aspiran a escapar de ella para poder elaborar con toda libertad su propia visión del mundo. Esos filósofos, de los que hablaremos más adelante, abordan dominios—ético y político, en particular—hasta ahora en parte desatendidos por los discípulos de Quine, y temen menos discutir con sus homólogos europeos (Habermas, Foucault, Derrida). Sus obras resultan marcadas no obstante por una cierta desconfianza respecto de toda filosofía de la historia, así como por una gran prudencia en la crítica social. Es imposible dejar de ver allí los signos de la influencia ejercida, después de medio siglo, por el empirismo lógico, por su desprecio hacia toda forma de pensamiento «dialéctico» derivada de Hegel, así como por su voluntad deliberada de privilegiar los «hechos» en relación a los «valores».

Sin duda tales inhibiciones se levantarán progresivamente, como lo sugiere la aparición reciente, en algunas universidades norteamericanas, de un renovado interés por la fenomenología husserliana, una de cuyas ambiciones—describir la estructura de la mente—les parece finalmente muy próxima a la que inspira las «ciencias

101. Véase Paul M. Churchland, *The Engine of reason. The seat of the soul: A philosophical journey into the brain*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.

cognitivas» y las investigaciones en «inteligencia artificial».[102] No deja de ser menos cierto que, todavía hoy, ni el marxismo ni el existencialismo son verdaderamente considerados, en los Estados Unidos, como doctrinas filosóficas en sentido pleno, cuyas tesis sería importante examinar—aunque fuera para criticarlas. En cuanto a las teorías de Foucault o la escuela de Frankfurt, son habitualmente clasificadas bajo la rúbrica «sociología». Aquí también queda, pues, un foso que superar.

102. El nacimiento de ese interés se remonta a la publicación por un antiguo alumno de Quine, el filósofo Daglin Føllesdal, de un artículo (1969) que compara el concepto husserliano de «noema» y el concepto fregeano de *Sinn*. Pero no hay que olvidar que el «segundo» Wittgenstein, a través de su exploración de los fundamentos de la psicología, reconocía ya la existencia de «problemas fenomenológicos», aunque rechazaba la fenomenología como teoría y como método (*Observaciones sobre los colores*, 1950).

3

PENSAR AUSCHWITZ

1. LOS CAMINOS DEL EXILIO

Si el *Anschluss* (1938) representa en Austria el repicar fúnebre por todas las libertades, obligando a emigrar a quienes—como Freud y Schrödinger—no habían podido decidirse hasta ahora, desde hace cinco años un proceso análogo está en marcha en Alemania.

Desde que, en las elecciones del 31 de julio de 1932, el NSDAP—el Partido Nacionalsocialista—recogió catorce millones de votos y obtuvo en el Reichstag doscientos treinta escaños sobre seiscientos, los días de la República de Weimar están contados. El 30 de enero de 1933, el presidente Hindenburg designa a Adolf Hitler canciller del Reich. A partir del 14 de abril, una primera ley establece el cese de los funcionarios judíos, comunistas o socialdemócratas. Un número considerable de docentes se encuentra privado de sus funciones sin que las autoridades universitarias, con pocas excepciones, protesten contra tales medidas. Por supuesto, es toda la comunidad judía la que se sabe amenazada desde ese momento. Una parte de ella toma, casi al instante, el camino del exilio.

Para medir el alcance de tal desastre—al que seguirá una catástrofe aún más terrible, el exterminio de quienes no habían podido partir a tiempo—, hay que recordar que la comunidad judía en Alemania es—en vísperas de la Segunda Guerra mundial—una de las mejor asimiladas de Europa, tanto desde el punto de vista cultural como en el plano social. En razón de su elevado grado de educación y del «progresismo» que la caracteriza desde la época de Moses Mendelssohn (1729-1786), esta comunidad tiene un papel esencial en la vida del país al que ha dado—de Heine a Marx y a Einstein—algunas de sus mayores figuras en el dominio de las artes, las letras y las ciencias.

Los filósofos alemanes de origen judío, en particular, constituyen durante el primer tercio del siglo XX una «familia» intelectual

compleja, dotada de un excepcional brillo. Su integración es tan conseguida que la mayor parte de sus miembros está convencida de ser inmune a todo peligro serio en Alemania, su patria desde hace siglos—una patria a la que muchos de ellos han servido, durante la Primera Guerra mundial, con una abnegación ejemplar. Por lo demás, incluso sin recordar aquí los casos de Hermann Cohen y de Franz Rosenzweig, muertos ambos con anterioridad a la victoria nacionalsocialista, ¿no es sintomático de un estado de ánimo más bien optimista que ningún intelectual judío de renombre haya considerado seriamente abandonar Alemania antes de 1933?

Esta última observación admite, es verdad, al menos una excepción: la de Gershom Scholem (1897-1982). Pero la partida de éste hacia Jerusalén (1923) no tiene nada de exilio forzoso: se explica simplemente por la desesperada constatación de que—como escribe el joven filósofo en su diario íntimo, con fecha de 1 de agosto de 1916—la guerra de 1914 es el tañido a muerte y el «entierro» de Europa.[103] Nacido en Berlín en el seno de una familia plenamente asimilada—uno de sus hermanos será comunista, otro frecuentará los círculos de extrema derecha—, Scholem se interesa en un primer momento por las matemáticas. Forma parte con Carnap de los raros alumnos que siguen asiduamente los cursos de Frege en Jena. Muy pronto, sin embargo, comprende que sus verdaderos centros de interés se sitúan más bien del lado de la cábala judía—forma de pensar mística en la cual las especulaciones numéricas tienen un papel importante, y que le atrae no obstante por razones intelectuales más que religiosas. Convertido a las tesis sionistas, que continúan siendo minoritarias en las comunidades de Europa central, escoge libremente instalarse en Jerusalén, ciudad entonces mayoritariamente árabe, a la edad de veintiséis años. Allí participará en la creación de la Universidad Hebraica (1925), donde desarrollará toda su carrera. Consagrados al análisis histórico y estructural de las grandes corrientes de la mística judía, sus trabajos ilustrarán la posibilidad de un tratamiento científico de los textos religiosos, contribuyendo a la edificación moral de una nueva nación—Israel—, que se convertirá en un Estado independiente en 1948.

103. Frase citada por Stéphane Mosès, *L'Ânge de l'histoire*, París, Éd. du Seuil, 1992, p. 22. [Trad. cast. de Alicia Martorell: *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997.]

Si se deja al margen el caso de Scholem, se constata que los filósofos judíos alemanes sólo se decidirán a escoger el exilio cuando se vean literalmente obligados por la llegada de Hitler al poder. Sin duda muchos de ellos deploran el fracaso—en 1919—de la revolución socialista de noviembre de 1918, aplastada por las fuerzas reaccionarias y clericales. Sin duda presienten de igual modo que la crisis de identidad que atraviesa su país desde el final de la guerra amenaza con encender los fuegos de un antisemitismo jamás verdaderamente extinto, de origen a la vez protestante (Lutero) y católico (la Contrarreforma). Después de las masacres de 1096 suscitadas por la primera cruzada, los judíos han servido habitualmente como chivos expiatorios de las convulsiones internas de la problemática nación alemana—tan lenta en unificarse. Pero, si sus descendientes de los años veinte creen tener que atravesar una fase desagradable, están lejos—muy lejos—de imaginar que lo peor está por venir. Y que la mayor parte del pueblo alemán, uno de los más civilizados del mundo, dará muy pronto a Hitler los medios para realizar el programa de exterminio, por otra parte claramente anunciado por éste—desde 1925—en *Mein Kampf*.

La hora de la marcha forzosa llegó más cruelmente en 1933, acarreando toda suerte de dificultades materiales y desgarros psicológicos.

Para Cassirer, por ejemplo, la caída es brutal. Reputado catedrático y rector de la Universidad de Hamburgo, y uno de los intelectuales liberales más respetados de la República de Weimar, debe dimitir inmediatamente de todas sus funciones. Parte para Oxford, desde donde, en 1935, viajará a Suecia. En 1941 se instala en Nueva York, donde muere (1945) algunos días antes del final de la guerra. Ensombrecidos por informaciones que llegan a los Estados Unidos sobre el genocidio—en el que desaparece una parte de su familia—, sus últimos años están marcados por una reflexión sobre el trágico fin del idealismo alemán, así como sobre el incierto porvenir de la humanidad (*Ensayo sobre el hombre*, 1944).

Discípulo y colega de Cassirer en la Universidad de Hamburgo, el historiador del arte Erwin Panofsky (1892-1968) emigra a su vez a América en 1934, poco tiempo después de haber publicado un

breve artículo—«La perspectiva como forma simbólica» (1927)—que ofrece un nuevo impulso teórico a su disciplina. A partir de Panofsky, no será ya posible estudiar las revoluciones estéticas sin volverlas a situar en el marco de las grandes mutaciones—religiosas, filosóficas y científicas—de nuestra visión del mundo, en las que participan y a cuya explicación contribuyen, en parte.

Otro alumno de Cassirer—Eric Weil (1904-1977)—se instala en Francia en 1933. Movilizado en 1940 por el ejército francés, hecho prisionero por los alemanes, pasará—gracias a un nombre falso—cuatro años de cautividad en Alemania, antes de volver a establecerse en Francia, donde continuará realizando—sobre la base del pensamiento kantiano—trabajos de filosofía moral y política.

Nacido en 1878—como Cassirer—, Martin Buber es también en 1933 un filósofo conocido y respetado. Es por otra parte una de las principales figuras del judaísmo europeo. Profesor de filosofía y de religión judaicas en la Universidad de Frankfurt desde 1923, ha publicado investigaciones sobre la historia del hasidismo—movimiento místico salido de los guetos de Europa oriental—, así como un libro de inspiración fenomenológica, *Yo y tú* (1923), consagrado a la significación ética del diálogo de conciencias. Partidario del acercamiento al cristianismo pero también de la alianza de judíos y árabes en Palestina, es—como Rosenzweig—uno de los representantes de ese sionismo «espiritual» que reúne a los judíos preocupados por enlazar de nuevo con las raíces de su propia cultura aunque sigan siendo alemanes. Por lo demás, es obligado a dimitir de su cátedra en 1933, pero no por eso renuncia a permanecer—en un primer momento—en Alemania para animar una especie de resistencia interior contra los avances del nazismo. Crea incluso, con ese fin, un «Servicio Central para la Educación Judaica», que consigue dirigir durante cinco años. No es hasta 1938, a la edad de sesenta años, cuando se verá obligado a marchar. Viajará entonces a Palestina, donde se reencontrará con Scholem y donde morirá (1965) después de haber participado en la creación del Estado de Israel.

Otro grupo duramente herido por el exilio es el que reunió, en Frankfurt, el filósofo Max Horkheimer (1895-1973).

Nacido en Stuttgart, en una familia de industriales más bien

conservadores y religiosos, Horkheimer comienza por trabajar en la firma paterna. En Munich, donde se encuentra en 1919, apoya la revolución. Arrestado por poco tiempo cuando ésta es aplastada, parte seguidamente para Frankfurt, donde cursa estudios de filosofía. Sigue las clases de Wolfgang Köhler y de Max Wertheimer, creadores de la psicología de la forma. Cumple igualmente dos semestres en Friburgo donde, más que por Husserl, es seducido temporalmente por la vía existencialista que Heidegger intenta abrir.

Después de haber obtenido su habilitación (1925), pasa a ser en Frankfurt el ayudante de un profesor neokantiano, pero no tarda en orientar sus propios cursos hacia autores que le interesan verdaderamente: Hegel, Marx y los filósofos franceses de la Ilustración. Su primer artículo (1930) está consagrado a una crítica de las tesis idealistas desarrolladas, en sociología del conocimiento, por su colega Karl Mannheim (1893-1947), discípulo del sociólogo Max Weber (1864-1920). El mismo año se ve propuesto para una cátedra de «filosofía de la sociedad». Y, sobre todo, para la dirección de un laboratorio dependiente de la universidad: el Instituto de Investigaciones Sociales (Institut für Sozialforschung).

Éste fue fundado en 1923 por un acaudalado hombre de negocios judío, Felix Weil—el cual, impresionado por los acontecimientos de 1918, se convirtió a las ideas revolucionarias y se dedicó desde entonces a ayudar a artistas y escritores de izquierda. Dirigido de 1924 a 1930 por Carl Grünberg, ese establecimiento único en su género tiene por objetos de investigación la historia del socialismo, del movimiento obrero y de las doctrinas económicas. Posee su propia revista y contribuye a la publicación de textos inéditos de Marx y de Engels, cuyos principales manuscritos estaban por entonces dispersos entre Alemania y la URSS.

Desde 1931, Horkheimer insufla nueva vida al Instituto—punto de partida de lo que se llamará en lo sucesivo «escuela de Frankfurt»—y a su revista, que—con el título de *Zeitschrift für Sozialforschung*—se convertirá muy pronto en su órgano privilegiado. Formulará su programa director proclamando la necesidad de recurrir a un trabajo interdisciplinar para comprender mejor los fenómenos sociales. En ese momento, Horkheimer está convencido de que la «vieja» filosofía está destinada a ser reemplazada por el conjunto de las ciencias sociales, comprendidas en un sentido materialista. Pero, si bien sus simpatías no dejan demasiado lugar a la duda,

evita por prudencia declararse abiertamente marxista. La elección de sus colaboradores indica muy bien, por contra, la idea que tiene de la misión del Instituto. Efectivamente, los principales de entre ellos—Erich Fromm, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse—no son solamente jóvenes investigadores con un buen futuro. Son ya intelectuales comprometidos.

Surgido de una familia religiosa ortodoxa, Erich Fromm (1900-1980) colaboró con Scholem a inicios de los años veinte en el Centro Libre de Estudios Judíos de Frankfurt creado por Rosenzweig y Buber. En 1924, descubre el psicoanálisis—que ejerce a partir de 1927—y, con su mujer, funda (1929) un instituto psicoanalítico que operará, gracias a la entusiasta acogida de Horkheimer, en el marco del Instituto de Investigaciones Sociales. Acontecimiento histórico, puesto que se trata nada menos que de la primera entrada del psicoanálisis en la universidad. En lo sucesivo, los teóricos de la escuela de Frankfurt asociarán frecuentemente marxismo y psicoanálisis en sus hipótesis de investigación.

Menos revolucionario que el psiquiatra de origen austrohúngaro Wilhelm Reich (1897-1957)—quien lanza en Berlín, a inicios de los años treinta, un movimiento para una «política sexual proletaria» que los stalinistas calificaron de «trotskista»—, Fromm es, con todo, en esa época, un freudiano de izquierda, preocupado por asociar la teoría de las pulsiones a la de la lucha de clases, y por poner una y otra al servicio de la liberación del hombre. *El dogma de Cristo* (1930) marca el inicio de su prolífica obra, que proseguirá después de la guerra en un sentido más conservador.

Nacido en Frankfurt, Theodor W. Adorno (1903-1969) lleva al principio un nombre compuesto: Wiesengrund-Adorno, que une el de su padre, judío convertido al protestantismo que hace bautizar a su hijo en el templo, y el de su madre católica de origen corso. Al salir de una infancia cómoda y protegida, en la cual la música tiene—como tuvo para Wittgenstein—un gran papel, descubre la estética a través de la *Teoría de la novela* de Lukács, y la revolución gracias a *El espíritu de la utopía* de Bloch. De 1921 a 1932 se consagra a la crítica musical. Fascinado por la música atonal de la escuela austríaca, se dirige a Viena en 1925 con la intención de convertirse—bajo la férula de Arnold Schönberg—en pianista y compositor. Rápidamente convencido de la insuficiencia de sus dotes artísticas, vuelve al cabo de algunos meses a su ciudad natal y

se dirige finalmente hacia una carrera universitaria centrada en la estética.

Después de un artículo sobre la «técnica dodecafónica» (1929), obtiene su doctorado (1931) con una tesis—*Kierkegaard: construcción de una estética*—publicada a primeros de 1933. Mientras tanto, Adorno se aproxima a Horkheimer—a quien conocía desde hacía algunos años—, así como al materialismo marxista, que interpreta en un sentido personal cercano al que le da Bloch. A partir de 1932, colabora en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, al que ofrece en 1936 un texto sobre el jazz—primera tentativa hecha por un filósofo por comprender esa forma de arte. Una única nube en el horizonte: publica también en una revista alemana, en 1934, un artículo donde elogia ciertas canciones cuyas palabras habían sido sacadas de una recopilación de poesías dedicada a Hitler—artículo que lamentará explícitamente después de la guerra.

En cuanto a Herbert Marcuse (1898-1979), nace en Berlín en el seno de una familia burguesa cuyas ideas retrógradas rechaza muy pronto. En 1917, se afilia al Partido Socialdemócrata. Movilizado en 1918, es elegido—al comienzo de la revolución de noviembre—miembro de un *soviet* de soldados berlineses. El fracaso de la revolución (1919) le lleva además a abandonar el partido, a cuyos dirigentes juzga cómplices del asesinato de los líderes espartakistas, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg. Entonces se aparta de la política para emprender estudios literarios, que, cuando haya terminado su tesis, le permitirán obtener una plaza de ayudante en Friburgo a las órdenes de Heidegger—de quien se alejará a partir de 1932. No fue hasta el año siguiente, sin embargo, cuando conoció a Horkheimer y se incorporó al grupo de Frankfurt en el exilio.

Para esos cuatro hombres—Horkheimer, Fromm, Adorno y Marcuse—la llegada de Hitler al poder cambia completamente el curso del mundo. El 13 de marzo de 1933, el Instituto es cerrado por la policía nazi con motivo de sus actividades «hostiles» al Estado. En esta fecha, Horkheimer se ha retirado ya a Ginebra, acordando con el editor francés Félix Alcan que la revista del Instituto continúe apareciendo, en alemán, en París, con la ayuda de Raymond Aron.

Durante su breve estancia en Suiza—donde Bloch también está refugiado temporalmente—, Horkheimer tiene tiempo para emprender una ambiciosa investigación sobre la evolución de la

autoridad en el interior de la familia moderna—investigación cuyos resultados serán publicados en 1936. Presintiendo que la ascensión del fascismo amenaza la paz de toda Europa, decide en abril de 1934 embarcarse hacia los Estados Unidos. En el mes de junio, cierra con la Universidad de Columbia de Nueva York un acuerdo por el que éste alberga el Instituto. Antes de fin de año, Fromm y Marcuse se reúnen con él. En cuanto a Adorno, prueba suerte en un primer momento en Oxford pero, después de la llamada de Horkheimer, se instala también en Nueva York (1938).

Una nueva página de la historia del Instituto comienza entonces en el nuevo mundo. Gracias a América, muchos otros intelectuales judíos alemanes se salvarán. Karl Löwith, por ejemplo, o bien Hannah Arendt—ambos antiguos alumnos de Heidegger—, y también Leo Strauss. A pesar de sus rigores, el exilio será para estos perseguidos sinónimo de supervivencia. Un filósofo, sin embargo, y no de los menos importantes, no tendrá ocasión de escapar: Walter Benjamin.

Traer a la memoria el recorrido de este último es comprender al mismo tiempo qué trágica suerte esperaba a los judíos cuando, por optimismo o error de cálculo, vacilaban demasiado tiempo en tomar la dolorosa decisión de marcharse.

Nacido en Berlín, Benjamin (1892-1940) es un ser sensible, atormentado, de una asombrosa precocidad intelectual. Igualmente apasionado por la literatura y la filosofía, conocerá en 1915 al joven Scholem—cinco años menor—, que permanecerá hasta el final como su confidente y que consagrará más tarde (1975) un emotivo libro a la historia de su amistad.[104] Desde 1921, Benjamin redescubre la riqueza de la cultura judía leyendo—por consejo de Scholem—*La estrella de la redención*. En 1919 ha conocido a Bloch, a quien admira, y poco después a Adorno, que le fascina. Sus primeros textos revelan claramente su interés por la estética y por la historia, su simpatía por las tesis progresistas, sus afinidades con el romanticismo

104. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*, trad. fr., París, Calmann-Lévy, 1981. [Trad. cast. de J. F. Yvars y Vicente Jarque: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987.]

y el expresionismo, su curiosidad por el psicoanálisis, por la pintura moderna, por el arte popular, por las ciencias ocultas—pero también las dificultades que encuentra para dar al caudal de sus ideas una expresión organizada, conforme con las normas académicas.

A pesar de la redacción de una tesis de doctorado—*El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (1919)—y de una tesis de habilitación—*El origen del drama barroco alemán* (1928)—finalmente rechazada por la Universidad de Frankfurt pero, al igual que la tesis anterior, publicada posteriormente en forma de libro, no consigue encontrar un puesto de trabajo en Alemania. Obligado desde entonces a vivir de su pluma, gasta una parte de su energía en tareas periodísticas alimentarias, consiguiendo publicar no obstante algunos libros como *Las afinidades electivas de Goethe* (1925) o *Sentido único* (1928). A finales de los años veinte, Scholem intenta sin éxito llamarlo a la Universidad Hebraica de Jerusalén. Después de haber estado seducido brevemente por la perspectiva de instalarse en Palestina, Benjamin renuncia a ese proyecto. Ha conocido en 1924 a una joven revolucionaria rusa, Asia Lacis, que no puede decidirse a abandonar.

Directora de escena, le presenta a Brecht, le hace leer a Lukács y le convence para efectuar un viaje a Moscú de diciembre de 1926 a enero de 1927. A partir de ese momento, Benjamin se inclina cada vez más resueltamente hacia el materialismo histórico, que interpreta—como Bloch—en un sentido «mesiánico», más teológico que sociológico.

No deja de proseguir sus investigaciones estéticas—dominio donde su penetrante sentido de la modernidad, su sensibilidad poética, su aptitud para descifrar los «signos» de lo real como leyendo un libro, le inspiran textos difíciles, inclasificables, que no serán verdaderamente apreciados sino después de la guerra (*El libro de los pasajes*—aparecido póstumamente en 1982, es una compilación de textos inacabada—, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad mecánica*, 1936).

Pero, en lo sucesivo, es la historia lo que se encuentra en el centro de todas sus reflexiones y lo que les da a éstas su unidad secreta. Hostil a las filosofías «positivistas» así como al evolucionismo en todas sus formas—y por tanto a ciertos aspectos del marxismo—, Benjamin se orienta hacia una lectura *política* de la historia—pasada o futura—, fundada en un análisis de las contradicciones que

constituyen su presente. Recusando a la vez la idea de causalidad mecánica y la creencia en el carácter ineluctable del progreso, desarrolla al hilo de los años siguientes—en una línea próxima a Rosenzweig, Bloch y Scholem—una concepción «discontinuista» del tiempo, que convierte a éste en el ámbito por excelencia de la «utopía»: una utopía evidentemente frágil, pero no obstante realizable a poco que los oprimidos—adquiriendo conciencia de su situación—consigan recobrar la palabra de la que han estado mucho tiempo privados y conducir a la humanidad por la vía de esa «redención» a la que apelan sus voces. El conjunto de estas complejas perspectivas, en las que el marxismo se encuentra reconsiderado y «superado», será desarrollado en su último escrito: *Tesis sobre la filosofía de la historia* (escrito entre 1939 y 1940 y publicado por primera vez en Los Ángeles, en alemán, en 1942).

Viajero infatigable, prendado de la literatura francesa, lector de Baudelaire, de Proust, de Aragon, de los surrealistas, Benjamin escoge en 1933 establecerse en París. Gracias a Adorno—que aboga por él ante Horkheimer—, desde este momento mantiene relaciones estrechas con los miembros exiliados del Instituto de Investigaciones Sociales. No obstante, cree menos que éstos en la inminencia de la amenaza que los progresos del fascismo hacen pesar sobre Europa: no es que sea inconsciente del peligro, sino que —como muchos intelectuales de izquierda—tiene dificultades para imaginar la posibilidad de una guerra abierta entre Hitler, «secuaz» del capitalismo, y el resto de Europa occidental. La misma historia se encargará muy pronto de desmentir esa ilusión.

Cuando, atormentado tanto por sus angustias como por sus dificultades materiales, Benjamin se decide a abandonar Europa para reunirse con sus amigos de Frankfurt en Nueva York, es demasiado tarde. La guerra está en su apogeo. Con el fin de encontrar un barco para los Estados Unidos, tiene que pasar a España. Detenido por la policía francesa en el momento en que intenta cruzar la frontera española en Portbou (Gerona), el anochecer del 26 de setiembre, es autorizado a pasar la noche en un hotel. Sabiendo que va a ser conducido al día siguiente a un campo de concentración francés, se decide al alba del 27 de setiembre a poner fin a sus días tomando unos comprimidos de morfina.

Este desesperado acto ilustra de manera ejemplar el ambiente dramático en que viven los judíos alemanes desde 1933. Aun sin sa-

ber que, del resto de su comunidad casi enteramente diezmada por Hitler, sólo sobrevivirán a la Shoah algunos millares de invididuos—para los cuales la vida no será nunca jamás igual.[105]

2. LA DECISIÓN DE HEIDEGGER

Trágico, el año 1933 también lo es por otra razón. Puesto que ve, algunas semanas después de la llegada de Hitler al poder, al filósofo alemán más célebre de la época—Martin Heidegger—acceder a las funciones de rector de la Universidad de Friburgo y convertirse en miembro del Partido Nacionalsocialista.

Heidegger tiene cuarenta años cuando se adhiere al NSDAP. No se trata, pues, de un error de juventud. Continuará como miembro hasta 1945. No se trata, pues, de un compromiso efímero.

No es tampoco por inadvertencia, sino gracias a la complicidad activa de colegas pro nazis y al apoyo de las autoridades administrativas como llega al rectorado de su universidad—donde se mantendrá durante un año, de abril de 1933 a marzo de 1934.

Ese cargo no es neutro ni puramente honorífico. Confiere a su titular un poder real. Requiere de él una total sumisión política. Dentro del esfuerzo que hacen los nazis para controlar la sociedad civil, el «encauzar» (*Gleischhaltung*) al sector universitario constituye una necesidad esencial. Sería impensable confiar su realización a personalidades indóciles o indecisas.

Por otra parte, el nombramiento de Heidegger está en relación directa con el punto central del programa nazi: la eliminación de los judíos. En efecto, se produce como consecuencia de la dimisión de su predecesor—el biólogo Von Möllendorf—, quien rechazaba (el hecho es raro) aplicar una nueva ley, impuesta por el *Land* de la provincia de Baden y dirigida a poner automáticamente en exce-

105. Aunque «Holocausto» (derivado del griego *holócauston*, de la versión bíblica de los LXX) es la palabra normalmente usada en castellano para referirse a la exterminación de los judíos europeos durante la Segunda Guerra mundial, querría expresar mis reservas sobre su utilización en este contexto, puesto que parece dar a la destrucción nazi contra los judíos una significación religiosa de la que carece. En Francés, es más común utilizar el término hebreo Shoah, que tiene la virtud de ser más neutro y objetivo, ya que se limita a designar un acontecimiento específico: la «Catástrofe».

dencia a los profesores considerados «no arios». La ley es además aplicada a pesar de Von Möllendorf, puesto que, de los noventa y tres electores que han de elegir a su sucesor, trece tienen prohibido el voto por razones «raciales». Todo ello, aparentemente, no plantea a Heidegger el menor cargo de conciencia. No más que el que le plantea la quema de libros «judíos y marxistas» que tiene lugar en algunas ciudades el 10 de mayo de 1933, tan sólo algunos días después de su elección.

El nuevo rector aborda su tarea con un entusiasmo incontestable. El 20 de mayo de 1933, dirige un telegrama a Hitler para desaconsejarle la recepción del comité de la Asociación de Profesores Universitarios Alemanes mientras que éste no se muestre más cooperador con el régimen—es decir, en tanto que la Asociación no haya sido «encauzada». Una semana más tarde, el 27 de mayo, tiene lugar la ceremonia de investidura en Friburgo. Entre dos himnos militares, Heidegger pronuncia un discurso exponiendo, en la jerga del partido, su programa para «nazificar» la Universidad de Friburgo. No hay mucho que decir de la sustancia teórica, más bien pobre, de ese texto agresivo, pomposamente titulado *La autoafirmación de la universidad alemana* y en el que se buscará en vano la menor traza de independencia intelectual. Por lo demás, desde 1945 hasta su muerte, su autor impedirá prudentemente la reimpresión de éste, tan exitosamente que de hecho el discurso tan sólo reaparecerá en 1982, primero en Francia y luego en Alemania.

En la práctica, la principal actividad a la que se consagra el filósofo, desde el momento de entrada en funciones, es la reforma de los estatutos de su universidad bajo el modelo del sistema del *Führerprinzip*. Al final de esta reforma, que inicia y que será inmediatamente aplicada en otras instituciones, él mismo es nombrado *Führer* de la Universidad de Friburgo el 1 de octubre de 1933. Por este nuevo título, sus poderes se ven reforzados. El rector se convierte en una verdadera correa de transmisión entre el Estado nacionalsocialista y la juventud estudiantil. El efecto de esa reforma será catastrófico tanto para los jóvenes, en adelante privados de toda libertad intelectual, como para las propias universidades, cuyo nivel científico no tardará en declinar.

Simultáneamente, Heidegger asume con una perfecta disponibilidad su papel de filósofo-propagandista. Multiplica las confe-

rencias y los artículos en la prensa.[106] La víspera del plebiscito del 12 de noviembre, llama a votar en favor de Hitler. El 30 del mismo mes, pronuncia en Tubinga una conferencia sobre la misión de la Universidad en el Estado nacionalsocialista. Públicas o privadas, sus declaraciones de la época no dejan ninguna duda sobre la ideología que las inspira, mezcla de nacionalismo, antimarxismo y anticristianismo.

En cuanto al antisemitismo propiamente dicho, si Heidegger no hace de él ninguna ruidosa exhibición, es simplemente porque todo el mundo—a su alrededor—ya lo ha abrazado. No olvidemos que el antisemitismo, un «lugar común» en la Europa de los años treinta y particularmente en la región de Alemania donde creció Heidegger, constituye el fundamento del programa nazi. En tanto que intelectual no tiene necesidad de reiterarlo, sobre todo si aspira a desmarcarse—por su discurso—de la masa de los militantes populares.

Ello no quiere decir que deje de solidarizarse con éstos. No sólo ningún hecho permite sostener esta optimista interpretación, sino que existe al menos una prueba en dirección contraria: el informe secreto que remite, en diciembre de 1933, a la Asociación de Profesores Nacionalsocialistas de Gotinga, donde no titubea en denunciar a uno de sus colegas, culpable de mantener «estrechos lazos» con judíos.[107] Este informe, que quería condenar a la persona de que se ocupaba, nos parece hoy condenar más aún a Heidegger mismo.

El activismo del pensador así como su retórica combativa terminan, no obstante, por suscitar las reservas de aquellos que, en el seno mismo del partido, defienden una línea más pragmática. El partido nazi está efectivamente dividido entre corrientes en competencia, luchando entre sí por la hegemonía. El entorno de Hitler y de las SS desconfía, por ejemplo, del ardor revolucionario de las SA, cuyos jefes serán asesinados en la Noche de los Cuchillos Lar-

106. Algunos de esos textos han sido publicados de nuevo (a expensas de Heidegger) por Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962. Trad. fr. (parcial) en la revista *Le Débat*, París, Gallimard, n.° 48, enero-febrero de 1988, pp. 176-192.

107. Hugo Ott, *Martin Heidegger: Éléments pour une biographie* (1988), trad. fr., París, Payot, 1990, p. 196. [Trad. cast. de Helena Cortés Gabaudan: *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992.]

gos (30 de junio de 1934). A un nivel inferior, numerosos colegas de Heidegger—comenzando por el influyente rector de Frankfurt, Ernst Krieck—están irritados por el celo del profeta, su estilo oscuro, su evidente ambición. Las torpezas que comete en la gestión de su universidad suscitan en su contra, desde el final del año 1933, una larvada oposición. Frente a esta creciente hostilidad, Heidegger termina por arrojar la toalla. En marzo de 1934 dimite discretamente de sus funciones rectorales so pretexto de poderse consagrar mejor a sus trabajos «científicos». Pero no abandona el partido. Y no reniega abiertamente, hasta 1945 (y tal vez nunca), de ninguna de sus convicciones.

El filósofo Hans-Georg Gadamer (nacido en 1909)—que ha sido alumno de Heidegger en Marburgo y que nunca ha dejado de defender al antiguo maestro—afirma que éste llegó a criticarle en privado, después de 1934, el régimen que defendía en público. El hecho no tiene nada de imposible. Humillado por el fracaso de su rectorado, que atribuye a la envidia de la que era víctima, Heidegger podía muy bien estar tentado de denigrar un gobierno que no lo sostuvo hasta el final, o a colegas que—maniobrando mejor que él—pudieron permanecer cercanos al poder. Nada de sorprendente, en consecuencia, si de 1934 a 1945 se forma poco a poco una concepción estrictamente personal de lo que *habría debido* ser el nacionalsocialismo. Aunque se aventure algunas veces, en círculos reducidos, a oponer ésta a la «deriva» del partido en el poder.

Atestiguadas por Gadamer y explicables por la «decepción» de 1934, esas opiniones sin embargo no deben ser interpretadas como la expresión de un rechazo del nazismo o de sus «excesos». Traducen, al contrario, el disgusto de no ver a Hitler ir tan lejos, o tan rápido, en la puesta en marcha de los aspectos más «revolucionarios»—en el plano social y cultural—de su propio programa. Pues, frente al «pragmatismo» de los círculos oficiales, parece que el filósofo aspira en lo sucesivo a situarse como el guardián de una cierta «pureza» doctrinal—entre otras cosas, en lo que considera ser, por entonces, la necesidad de una lucha enérgica contra la influencia «moderadora» de los ambientes cristianos.

La prueba de esa aspiración nos es ofrecida, en todo caso, por un célebre pasaje del curso del semestre de verano de 1935, titulado *Introducción a la metafísica*. En ese texto—que será publicado tal cual en 1953, pero privado de las aclaraciones necesarias, que se

deben a Hugo Ott—,[108] Heidegger ataca las teorías de un valiente defensor de los «valores» morales, el católico Theodor Haecker (a quien no cita explícitamente), así como el apoyo aportado a éstas por el *Frankfurter Zeitung*, último gran periódico todavía no «encauzado», y que los nazis percibían como favorable a los judíos. Después de haber dado a entender que parecidas doctrinas deberían ser definitivamente prohibidas (por otra parte lo serán muy pronto), concluye condenando decididamente «lo que hoy es vendido como filosofía del nacionalsocialismo, y que no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento».[109] Es una manera de decir muy claramente en qué campo se sitúa el filósofo, más de un año después de su dimisión del rectorado.

Recordemos todavía que en 1936, cuando Heidegger reencuentra por azar en un viaje a Roma a su antiguo alumno Karl Löwith —exiliado en esa ciudad—, le confirma personalmente su apoyo al programa nacionalsocialista (a despecho de ciertas críticas dirigidas al «entorno» de Hitler), así como la existencia de un lazo esencial entre esa actitud política y el resto de su pensamiento.[110] Que en ningún momento, incluso después de las violencias antisemitas de la Noche de los Cristales (o Noche de los Cristales Rotos, 9-10 de noviembre de 1938), protesta contra el cariz tomado por los acontecimientos. Y que, según múltiples testimonios, persiste en llevar hasta 1945, en varios actos públicos, la insignia del partido en la solapa.

No olvidemos, finalmente, que Heidegger—que en los encuentros de Davos no había respetado demasiado a su colega Cassirer—permanecerá hasta el final incapaz del menor gesto, incluso privado, para con sus antiguos profesores o condiscípulos judíos. Sus relaciones con Husserl—sin embargo convertido al protestantismo—se interrumpen bruscamente a partir de 1930. No dará ningún signo de vida a su viejo maestro durante la enfermedad que terminará por llevárselo, y no asistirá al entierro del hombre al que ha dedicado la primera edición de *Ser y tiempo*. Por lo demás, cuan-

108. Ibid., pp. 276-280.

109. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr., París, Gallimard, 1967, p. 202. [Trad. cast. de Ángela Ackermann: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1995.]

110. Karl Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. fr., París, Hachette, 1988, pp. 77-78. [Trad. cast.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992.]

do aparece en 1941 la cuarta edición de la obra, Heidegger toma la decisión de retirar la dedicatoria a Husserl, muerto tres años antes.

Esta poco gloriosa época termina con el final de la guerra. El 25 de abril de 1945 las tropas francesas entran en Friburgo. A mediados de mayo, la casa de Heidegger—considerado como nazi «típico»—es inscrita en una lista de edificios requisables para el uso de las fuerzas de ocupación.

Poco después, se inicia el procedimiento destinado a decidir la suerte del antiguo rector. Termina en enero de 1946. Heidegger es puesto en situación de retiro anticipado, con la prohibición de enseñar en público. Prohibición que el interesado no tarda en burlar dando, a partir de 1946, conferencias «privadas».

A partir del segundo semestre de 1945, Heidegger comienza a elaborar por escrito[111] las grandes líneas del sistema de defensa que mantendrá hasta el final, como lo atestigua la entrevista concedida en 1966 a *Der Spiegel* y que no será publicada—conforme al deseo del filósofo, siempre prudente—hasta después de su muerte.[112]

Heidegger tiene todavía, a finales de 1945, la elección entre dos estrategias opuestas, ambas coherentes. O bien asumir la totalidad de su pasado nazi a riesgo de condenarse a sí mismo al aislamiento y al silencio; o bien admitir que se ha engañado torpemente, no sólo en 1933 sino durante los doce años siguientes, aunque ello implique ejecutar un gesto público de autocrítica. Las dos actitudes, en verdad, requieren coraje. Sin duda ésta es la razón por la que Heidegger escoge una tercera.

Lenificante y deliberadamente tramposa, consiste en minimi-

111. Martin Heidegger, «Le rectorat: faits et réflexions» (1945), trad. fr. en la revista *Le Débat*, noviembre 1983. [Hay trad. cast. de Ramón Rodríguez: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989.] Véase también Martin Heidegger, «Letter to the Rector of Freiburg University» (4 de noviembre de 1945), en Richard Wolin, ed., *The Heidegger controversy: A critical reader*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1993, pp. 61-66.

112. Entrevista traducida al francés con el título *Réponses et Questions sur l'histoire et la politique*, París, Mercure de France, 1988. [Hay traducción castellana de Ramón Rodríguez: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989.]

zar el alcance de su pertenencia al NSDAP, pretendiendo que no se adhirió a él sino durante su año de rectorado. El filósofo está así obligado a reorganizar—retrospectivamente—su vida en tres períodos: antes de 1933; durante el año 1933-1934; de 1934 a 1945. Y a presentarse como apolítico durante el primer período; víctima de los acontecimientos durante el segundo; y completamente curado de su «error» desde el inicio del tercero.

Alegaciones difícilmente sostenibles. Heidegger está lejos de ser apolítico antes de 1933. Salido de un medio excesivamente conservador, busca muy pronto en la derecha, después en la extrema derecha, los medios de una ascensión social que la República de Weimar no le ofrecía tan rápidamente. En cuanto a *Ser y tiempo*, si bien no se trata directamente de un libro político, el pensamiento que en él se despliega—como se ha visto—muchas veces no es sino la transposición filosófica de ciertos temas caros a Spengler o a los teóricos de la «revolución conservadora».

En lo referente al año 1933-1934, la interpretación que ofrece Heidegger a partir de 1945—en particular ante los jóvenes franceses, no siempre bien informados, a los que se complace en recibir regularmente—es simplemente incoherente. Tan pronto lo llama su «gran disparate», como, al contrario, afirma que aceptó el rectorado sólo para oponerse mejor al control del partido sobre la universidad—lo que es contrario a los hechos.

Queda por recordar lo más penoso. Si Heidegger hubiera sido, como pretende, un «opositor» desde 1934, no habría tenido ninguna razón para no condenar abiertamente el horror de los crímenes nazis a partir de 1945. Pues bien, no hizo nada. Ni una sola vez pronuncia una palabra dando a entender que está escandalizado—al menos *a posteriori*—por el exterminio de los judíos, ni siquiera que lo desaprueba. Ese silencio, que herirá vivamente al poeta Paul Celan, es tanto más grave cuanto que Heidegger sabe, mejor que nadie, que «guardar silencio» no es lo mismo que «no decir nada».

¿Habría muerto el filósofo persistiendo en ignorar—como tantos otros nazis—la barbarie del Holocausto? No existe, ¡ay!, ninguna razón para pensar lo contrario. Dos indicios, al menos, parecen también confirmar tal interpretación.

El primero se encuentra en una carta dirigida el 20 de enero de 1948 a Herbert Marcuse. Invitado por su antiguo alumno a hacer su autocrítica, Heidegger rehúsa, minimiza una vez más su acción

y, finalmente, banaliza la Shoah comparándola a la dictadura que hacía estragos, desde 1945, en las «democracias populares» de la Europa del Este. «Sustituya "judíos" por "alemanes del Este"—escribe a Marcuse—, y lo que usted me reprocha vale igualmente para una de las potencias aliadas, con la diferencia de que todo lo que pasa en 1945 tiene lugar a plena luz, mientras que el sangriento terror de los nazis ha sido efectivamente escondido al pueblo alemán».[113]

Con independencia de lo que tal declaración puede tener de ofensiva para los judíos, contiene un doble engaño. Por una parte, sugiere que no hay nada peor en el nazismo que en el comunismo, soslayando el hecho de que la existencia de un antisemitismo de Estado—propio del primero pero no del segundo—impide confundir ambos tipos de régimen. Por otra parte, finge olvidar que la persecución de los judíos había comenzado en 1933 y que, después de la Noche de los Cristales, el sanguinario terror, lejos de ser ocultado al pueblo alemán, se ejercía en gran medida en plena calle. Las mentiras, con todo, son muy resistentes: estas dos en particular continúan alimentando, en la actualidad, el discurso de los historiadores «revisionistas» dentro y fuera de Alemania.

Segundo indicio: el único texto conocido—hasta hoy—donde Heidegger evoca explícitamente las cámaras de gas parece ser el siguiente pasaje de una conferencia (inédita) sobre la técnica, pronunciada en Bremen en 1949: «La agricultura es ahora una industria alimentaria motorizada; en cuanto a su esencia, es lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción de los países a la hambruna, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno...».[114] Cabe preguntarse, ante una comparación de tan dudoso gusto, si es producto de una insensibilidad total o si se trata, al contrario, de una provocación calculada. ¿Ceguera o agresividad? Ninguna interpretación—se admitirá—honra al «gran» pensador.

Tales son los hechos. Por abrumadores que sean, sin embargo,

113. Carta publicada por primera vez en 1988 en la obra de Hugo Ott ya citada, trad. fr., p. 199.

114. Este texto, citado por Wolfgang Schirmacher en *Technik und Gelassenheit* (Friburgo, Karl Alber, 1984), puede leerse en francés en Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, París, Christian Bourgois, 1987, p. 58.

resultan secundarios en relación a esta cuestión de principio: ¿Se debe considerar el compromiso político de Heidegger como intrínsecamente ligado a su manera de pensar o como una «excentricidad» sin relación con su filosofía?

En Francia—donde el culto a Heidegger ha alcanzado, durante los últimos cuarenta años, inquietantes proporciones—, la segunda opción resulta la más comúnmente admitida. Esa sería también, por otras razones, la solución adoptada por Gadamer.[115] Semejante respuesta tropieza con dos objeciones: una teórica, la otra práctica.

No se ve, en primer lugar, en nombre de qué principio se habría de separar filosofía y política. Observación que vale especialmente para un pensador que—como él mismo ha manifestado a Karl Löwith y como ha repetido a su discípulo Jean Beaufret—«todo está unido».[116]

Nada indica, por otra parte, que adhiriéndose al NSDAP Heidegger haya tenido la sensación de romper, de una manera u otra, con la inspiración de su obra anterior. Las implicaciones políticas de *Ser y tiempo* ¿no estaban ya en la dirección deseada por la extrema derecha nacionalista alemana? Ciertamente, Heidegger evoluciona—pero manteniéndose notablemente fiel a sí mismo. Y si en 1934, y después de nuevo a partir de 1945, toma alguna distancia en relación al nazismo «real», no experimenta en ningún momento—a pesar de sus inflexiones—la necesidad de renunciar a las convicciones básicas—filosóficas *y* políticas—que ya eran las suyas a finales de los años veinte.

Es, pues, a la unidad de estas convicciones a lo que hay que volver ahora, si se quiere intentar comprender en qué medida el compromiso nacionalsocialista del «maestro» de Friburgo no es en absoluto ajeno al resto de su pensamiento.

Ser y tiempo es un libro inacabado. Como en todos los libros de filosofía, ese hecho apunta a razones profundas. Razones que el propio Heidegger expone en una carta dirigida, en abril de 1962, a un

115. La posición de Gadamer se encuentra resumida en un texto publicado en francés por el semanario *Le Nouvel Observateur*, del 22-28 de enero de 1988, p. 45.
116. Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, París, Vrin, 1986, p. 18.

filósofo norteamericano: el padre jesuita William Richardson (en la actualidad profesor del Boston College).

La cuestión del Ser, situada en el corazón del libro, se plantea en Heidegger—si hay que creerlo—desde que en 1907 ha descubierto la tesis de Brentano sobre Aristóteles. Poco después, la lectura de las *Investigaciones lógicas* le sugiere una nueva manera de abordar la famosa cuestión: el método fenomenológico, situado bajo el signo de un retorno a la esencia misma de las cosas. Pero, muy pronto, la fenomenología se desvía en dirección a un nuevo idealismo trascendental, que Heidegger rechaza porque se propone pensar el Ser en su temporalidad, en su «historicidad». Mientras que Husserl, en «La filosofía como ciencia rigurosa», ha dado la espalda a la historia al mismo tiempo que al historicismo.[117] En consecuencia, el pensamiento heideggeriano—tal como se manifiesta por primera vez en *Ser y tiempo*—se encuentra prisionero de un conflicto.

Para resolverlo, para desplegar en fin la cuestión del Ser en todas sus dimensiones, hay que arrancar a la problemática del libro de 1927 lo que puede tener aún de «metafísica». Hay que liberar de todo límite la meditación que allí se esboza sobre el sentido de la empresa metafísica misma y sobre los medios para «superarla»: tentativa que ocupará en adelante a Heidegger hasta el final de su vida. Esa es la razón de que no haya ruptura en su obra, sino simplemente, después de 1927, una interpretación cada vez más personal—y antihusserliana—de lo que el término «fenomenología» quiere decir.

La mejor manera de recuperar el sentido de esta interpretación podría ser remitirla a la intuición originaria de donde procede y de la cual Heidegger ha dicho muchas veces que constituye el principio alrededor del cual gira todo su pensamiento. Esa intuición—que formula, en ciertos textos, con la ayuda del término «pliegue»[118]—es la de una *diferencia*: la diferencia—imperceptible pero absoluta—que separa el Ser del ente, a pesar de que parecen estrechamente unidos, puesto que no podría haber ente sin Ser, ni Ser sin ente.

117. Martin Heidegger, «Lettre à Richardson», texto recogido en *Questions III et IV*, París, Gallimard, 1990, p. 344.

118. Véanse por ejemplo dos textos de Heidegger, «Dépassement de la métaphysique» (1936-1946) y «Moïra» (1952), recogidos en *Essais et Conférences*, *op. cit.*, pp. 89 y 289-291. [Trad. cast. de Eustaquio Barjau: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.]

En esta formulación, no es el término «ente» lo que resulta problemático. El dominio de los entes no es otro que el mundo al que pertenecemos. El hombre es un ente. Dios mismo puede ser considerado como el «Ente supremo». La teología no es, por tanto, sino una rama de la ontología, o ciencia del ente. La cuestión, por contra, de saber en qué el Ser del ente se distingue del ente —y, sobre todo, por qué esta distinción debiera tenerse por primordial—resulta oscura en sí misma.

¿Qué es el Ser? A pesar de la importancia de lo que está en juego, una decepción espera al lector de buena voluntad, pues toda la obra de Heidegger afirma que esa pregunta no podría, por principio, obtener una respuesta. El Ser no es lo que los metafísicos llaman la substancia, el espíritu o la materia. No se puede decir nada de él puesto que está desprovisto de atributos. O, más exactamente, lo único que se puede decir de él es una tautología: «El Ser es lo que es» (*Was ist das Sein? Es ist Es selbst*).[119] Es, en otras palabras, irreductible a un concepto, inaprensible por el *logos*.

Tal es, por lo demás, el motivo por el que la filosofía occidental en su conjunto lo ha pasado por alto. «Filosofía», «metafísica», «onto-teo-logía» no son, desde ese punto de vista, sino sinónimos, nombres diferentes para designar un mismo fracaso, un mismo «olvido», un mismo «velamiento» del Ser. Pues *todos* los filósofos han encallado de manera parecida. Únicamente—quizás—los presocráticos en un extremo de la cadena y Nietzsche en el otro han *entrevisto* el Ser, durante el instante de un relámpago. Pero lo han vuelto a perder en el mismo momento que lo entreveían. Los primeros porque inmediatamente han recaído prisioneros del *logos*. El último porque, haciendo de la «vida» el «valor» supremo, se encierra en lo que Heidegger llama—a pesar de que el mismo Nietzsche rechaza el término—una «metafísica» de los valores.

Retengamos aquí una cosa: que el *logos*—modo de pensamiento conceptual y demostrativo, indispensable para comprender los entes—se revela inadecuado cuando se trata de pensar lo que los «supera» (crítica que añade a la del «logocentrismo» desarrollado en los años treinta por otro filósofo pro nazi, Ludwig Klages (1872-1956). Así pues, a ese *logos*, que los presocráticos han contribuido a

119. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), texto recogido en *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 88.

poner en marcha, Platón ha terminado de conferirle una supremacía absoluta sobre el pensamiento. Así, cuando se comprende el «error» de Platón, se comprende el «error» de toda filosofía. Pues toda filosofía es platonismo; incluso las de Marx, de Nietzsche o de Carnap, si bien constituyen su «inversión»—puesto que «invertir» el platonismo, es ponerlo cabeza abajo, pero no es escapar de él.[120]

Tal visión de la historia de la filosofía—que permite refutar el materialismo reduciéndolo a una simple variante del idealismo—es cuando menos precipitada. Pero tiene el mérito de ser clara. Y de entrañar consecuencias que no lo son menos.

¿Qué se debe hacer, en efecto, si se quiere evitar volver a caer en el error filosófico por excelencia? Se debe, simplemente, renunciar a la filosofía.

Ser y tiempo permanecerá inacabado, puesto que se trata aún —como indica el homenaje a Husserl—de un libro de filosofía. Además, Heidegger ya no escribirá más libros propiamente dichos. Igualmente hará una cuestión de honor—más bien infantil—de recusar la apelación de «filósofo» para invocar la de «pensador».

Pero no basta con declarar «finalizada» la filosofía para probar que se ha salido efectivamente de ella. Aún es necesario, para que esta «salida» comience a devenir visible, que también el «pensamiento» se separe decididamente del problema—racionalista y humanista—que, desde sus orígenes griegos, caracteriza el discurso filosófico. Ahora bien, al final de la Primera Guerra mundial, las tres formas dominantes de ese racionalismo humanista son la forma cristiana, la forma marxista y—fuertemente perturbada por el choque del conflicto que, durante cuatro años, ha asolado Europa—la forma liberal y laica encarnada, entre otros, por Husserl, Russell, Cassirer y Valéry. Como por azar, se trata de las tres corrientes de pensamiento contra las que, a partir de 1927, Heidegger no cesa de luchar.

El marxismo, sin duda, le parece encarnar la amenaza más grave. Lo aborrece hasta tal punto que, después de la Segunda Guerra

120. Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», trad. fr. ya citada, p. 91. O también: «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée» (1964), texto recogido en *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 283.

mundial, se apoyará en la división de su país y en el hecho de que las tropas rusas están estacionadas en Berlín para dar a entender que el combate de Hitler no ha sido, en el fondo, más que un combate contra el comunismo. Dicho de otro modo—retrospectivamente—una guerra «buena».

Del catolicismo, que ha sido la «fe de sus orígenes», se ha alejado a partir de 1918. No dejará ninguna ocasión, en lo sucesivo, para combatir el cristianismo en general, como—por ejemplo—en el curso del semestre de verano de 1935 (*Introducción a la metafísica*) o en el texto de 1936 consagrado a la elucidación de la sentencia de Nietzsche: «Dios ha muerto». No hay apenas necesidad de añadir que, para él, lo que separa cristianismo y judaísmo es menos importante que lo que les une, y que rechaza ambos en nombre de un mismo «neopaganismo» germánico directamente salido del *Sturm und Drang* de finales del siglo XVIII.

En cuanto al racionalismo liberal, el de la *Aufklärung* y la fenomenología, Heidegger rompe definitivamente con él inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*. De ahora en adelante consagrará una parte esencial de su obra a denunciar el imperio maléfico—según él—de los tres grandes «ídolos» de la razón moderna que constituyen la ciencia, la técnica y la idea de progreso.

Para Husserl, la ciencia encuentra su fundamento en la filosofía, ella misma concebida como ciencia rigurosa. Heidegger, por su parte, transfiere la función fundacional de la filosofía al «pensamiento», afirmando la inconmensurabilidad de éste en relación con la ciencia. ¿No subraya de mil maneras que «la ciencia no piensa»?[121] Antikantiana y antihusserliana, esta provocadora fórmula no deja de recordar la tesis 6.21 del *Tractatus*. No obstante, las intenciones de los dos autores son muy diferentes. Declarando que la proposición matemática «no expresa ningún pensamiento», Wittgenstein intenta simplemente desprender las matemáticas de la base platónica sobre la que Frege las había fundado. Heidegger, por contra, se considera «subversivo»: acusando a la ciencia de no pensar, apunta nada menos que a retirarle toda dignidad intelectual.

121. Véase por ejemplo Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (curso de 1952 publicado en 1954), trad. fr., París, PUF, 1959, p. 26. [Trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1985.]

Igualmente, asimila—para condenarla mejor—la esencia de la técnica a la de la metafísica, culpable de complacerse en un estado de dependencia con relación al *logos* o a la «logística» (término peyorativo con el que Heidegger designa todas las investigaciones salidas de Frege y Russell), y globalmente convertida en responsable—sin el menor cuidado por probarlo—de todo lo que va mal en el mundo. «La devastación de la tierra», se lee en una serie de notas redactada en respuesta a los ataques de Carnap, no es nada más que el «resultado de la metafísica»,[122] de la que el propio Carnap, si se le cree, permanece prisionero. Con igual tono perentorio, avanza en 1935 que «Rusia [*sic*] y América [...] son ambas, desde el punto de vista metafísico, lo mismo, sobre todo en cuanto a su carácter terreno y su relación con el espíritu»,[123] lo que le permitirá, después de 1945, condenar paralelamente a los dos adversarios del Tercer Reich, el único que habría podido frenar la «decadencia» espiritual de Europa.

En cuanto a la idea del progreso, vehiculada a la vez por el comunismo y por el *American way of life*, se adivina que no tiene demasiada importancia en Heidegger. Como buen adepto de la «revolución conservadora», es del pasado más lejano, no del futuro, de donde espera la salvación. Y a partir del modelo del «retorno al pasado» intenta pensar en esta última. Retorno a las raíces de la filosofía (a los presocráticos) por una parte, pero también a las de la germanidad, a la «pureza» de los orígenes intocados, anteriores a las equívocas mezclas. Retorno a la «patria del Ser», que coincide con la «patria» (*Heimat*) sin más. Retorno al *Volk* concebido como cálida y tranquilizadora intimidad, familia rural y protectora, claro en la espesura, camino en el bosque (*Holzweg*), cabaña montañesa—en suma, a esos arquetipos que, desde el romanticismo e incluso desde la Reforma luterana, no han cesado de recitar el plañidero canto del alma alemana así como su nostalgia de la unidad perdida (o, más exactamente, nunca alcanzada). Sin hablar de su resentimiento episódico hacia el judío, él mismo convertido en el fantasma y arquetipo de un modo de vida «inauténtico», «aberrante» y, sobre todo, «antialemán».

A esta triple aversión de la ciencia, la técnica y el progreso, se vin-

122. Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», trad. fr. ya citada, p. 82. 123. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 49.

cula igualmente la desconfianza bien conocida de Heidegger con respecto a la ética, su convicción de que la ética no tiene lugar dentro de un «pensamiento del Ser». Se observa aquí también una superficial convergencia con la idea wittgensteniana de que «la ética es imposible». Pero las intenciones ocultas son, nuevamente, muy diferentes. Mientras que Wittgenstein se limita a observar que no se pueden traducir los juicios de «valor» al lenguaje de los «hechos», Heidegger critica el interés de una jerarquía de valores puesto que éstos tan sólo podrían mantenerse en el interior de un discurso racional, por tanto—según él—metafísico. Se ve claramente la perspectiva de tal estrategia. Sin la carga de los valores, no hay necesidad de ofrecer una justificación de las decisiones éticas. ¿Qué mejor manera de dejar el campo libre, con vistas a preparar el advenimiento de un sistema fundado más sobre la fuerza que sobre el derecho?

Ese recurso a la fuerza remite, a su vez, a un profundo conservadurismo. El más fuerte tendrá razón en tanto sea el más fuerte, lo importante es mantenerse el más fuerte durante el mayor tiempo posible. De aquí el «discurso de autoridad» caro a Heidegger, y que será el suyo mucho tiempo después del final del rectorado. Discurso oracular, el hecho de que sea pronunciado por el maestro basta para otorgarle valor de prueba («él lo ha dicho, luego es verdad»). Discurso mágico, confiere a la cita—con tal de que sea de otro «guía» incontestable: Hitler en 1933, Heráclito en los años cuarenta, Hölderlin al final—el papel normalmente otorgado, en filosofía, a la argumentación. Y si ese discurso no tiene espacio para la razón demostrativa, peor para ella: la razón es, evidentemente, la que está en el error.

¿Hay que sorprenderse, al final de este rápido recorrido, de que uno de los primeros textos de Heidegger publicados después de la guerra sea precisamente una *Carta sobre el humanismo* (dirigida a Jean Beaufret en diciembre de 1946), en la cual el pensador alemán denuncia despiadadamente las «fechorías» de ese humanismo europeo que encarna por entonces Sartre? ¿Y de que las pocas páginas de una entrevista de 1966, claramente destinadas a la posterioridad, encuentren aún el medio de infligir una ruda desautorización a los ideales democráticos, fruto del racionalismo de la Ilustración?

Un pensamiento tan deliberadamente vuelto hacia los orígenes no puede sino estar inclinado a rechazar la historia real, vaciarla de todo contenido, reescribirla de la manera más provechosa para sus propios intereses. Heidegger no ha podido resistirse a ninguna de estas tres tentaciones.

¿Se objetará que el problema de la historicidad ocupa un lugar central en *Ser y tiempo*, y que es justamente ella la que, a partir de 1938, atrae a Sartre hacia Heidegger? Pero la lectura que el primero—que comprende mal el alemán—hace del segundo entre 1938 y 1943 se basa de hecho en un malentendido, que revela claramente la hostilidad de Heidegger respecto a Sartre. Pues la «historicidad» del *Dasein*, tal como la concibe el maestro de Friburgo, está tomada en un sentido «abisal», que no tiene nada que ver con lo que el común de los mortales entiende por «historia».

Basta, para medir la amplitud de la distancia que—en Heidegger—separa realidad y discurso, con volver sobre la interpretación que propone, a partir de 1935, de la historia de la filosofía occidental.

A primera vista desconcertante, esta interpretación se explica de hecho—como lo ha mostrado muy bien Jean-Pierre Faye en Francia[124]—a partir del contexto político que lo engendró. Todo comienza, en la primavera de 1934, por un debate interno sobre la filosofía nacionalsocialista. En abril de este año, el rector de la Universidad de Frankfurt, Ernst Krieck, principal representante de la antropología «racial» y candidato al papel de ideólogo oficial del régimen (llegará más tarde a *Obersturmbannführer* SS), desencadena contra su colega de Friburgo una operación de difamación en la revista nazi *Volk im Werden* ('Pueblo en devenir'). El artículo publicado califica la filosofía heideggeriana de «nihilismo metafísico» (sin duda porque se trata extensamente la cuestión de la «nada» en *¿Qué es metafísica?*) y de cercana a los «raciocinios» de los «literatos judíos» (presumiblemente Husserl).

A esta acusación, peligrosa donde las haya, Heidegger responde invirtiendo hábilmente la ecuación. Al año siguiente, afirma en

124. Esbozados en distintos artículos aparecidos después de los años sesenta, los resultados de los trabajos de Jean-Pierre Faye sobre Heidegger están expuestos en *La raison narrative*, París, Balland, 1990, y resumidos en *Le piège: La philosophie heideggérienne et le nazisme*, París, Balland, 1994.

su curso del semestre de verano (publicado con el título de *Introducción a la metafísica*) que el nihilismo consiste en «permanecer fijado» al ente en lugar de encarar el «Ser», pero que el pensamiento del Ser en tanto que Ser (en el que se incluye el pensamiento de la nada) resulta la única manera de liberarse de aquél. Dicho de otro modo, no es él—Heidegger—, sino los adversarios del Ser (sobreentendiendo: Krieck y los nazis antiheideggerianos) los que son los verdaderos «nihilistas».

No se trata aquí de «el giro» (*die Kehre*) del que hablará al describir el cambio de dirección requerido para avanzar a partir de *Ser y tiempo*: sus escritos del período que media entre 1927 y 1929 anunciaban ya la necesidad de una «destrucción» de la metafísica. Significa en cambio una nueva estrategia que va a obligar al «pensador» a reescribir la historia de la metafísica como la historia del «nihilismo». Estrategia muy ventajosa, a fin de cuentas, puesto que si—de 1935 a 1945—le permite replicar a las acusaciones que emanaban del interior del partido, le ayudará igualmente—después de la guerra—a asentar su inmerecida reputación de «opositor» al nazismo.

Tres textos particularmente significativos puntúan esta laboriosa empresa de reescritura. Un epílogo añadido en 1943 a *¿Qué es metafísica?*, referido—sin mencionar a Krieck—a las acusaciones lanzadas sobre él en 1934 (y renovadas en un segundo artículo publicado en *Volk im Werden* en octubre de 1940), explica que la famosa conferencia tenía ya como objetivo secreto «superar» el nihilismo. Una introducción sobreañadida al mismo texto en 1949 afirma que el nihilismo se confunde con la historia de toda la metafísica, «de Anaximandro a Nietzsche [*sic*]». Finalmente, un texto de 1955 redactado en homenaje al escritor nacionalista Ernst Jünger (1895-1998)—cuyo ensayo sobre *La movilización total* (1930) provocó la invención del concepto de «Estado total» por el politólogo Carl Schmitt (1888-1985), convertido en la referencia obligada de todos los ideólogos fascistas—confirma la tesis de que la «superación» (*Überwindung*) del nihilismo (asimilado a la metafísica) no puede efectuarse sino a través de su «restauración»[125] (*Verwindung*), es decir y una vez más, por su «destrucción» o, más exacta-

125. «Contribution à la question de l'Être», texto recogido en M. Heidegger, *Questions I*, *op. cit.*, p. 236.

mente, por su «desconstrucción» (*Abbau*) mediante el «abandono»[126] de sus representaciones constitutivas.

Nacidas de las exigencias de la polémica, tales declaraciones pueden parecer en la actualidad muy oscuras. A fin de entender mejor lo que está en juego, detengámonos un instante en su aspecto más enigmático: la interpretación—eminentemente discutible—que Heidegger se esfuerza por dar del pensamiento de Nietzsche presentándolo, en sus cursos de 1936 a 1940,[127] como la forma suprema del nihilismo occidental.

Recordemos en primer lugar que, dirigida en contra del platonismo, del cristianismo y del socialismo, pero también en contra de la estupidez burguesa y del antisemitismo—cosas todas ellas que resumían a sus ojos el «espíritu alemán» encarnado en Wagner—, la crítica nietzscheana de los «valores» se apoyaba también en una denuncia global de la filosofía europea. Por una parte, Nietzsche calificaba ya a ésta de «metafísica» en un sentido peyorativo. Por otra parte, le reprochaba haber desembocado en el «nihilismo», término que Nietzsche tomaba de los *Ensayos de psicología contemporánea* (1883) del escritor francés Paul Bourget.

Para Bourget, el nihilismo—enfermedad de la Europa moderna—se explica por el «cansancio» en el que una «humanidad demasiado reflexiva» ha caído a causa de su propio pensamiento, mediante una voluntad de autoaniquilación. Nietzsche no podía sino aborrecer ese nihilismo puesto que, para él, la «vida» era el único «valor» verdadero. Por el contrario, veía en su propio nihilismo «activo», es decir, en su propio proyecto de destrucción de los valores opuestos a la vida, lo previo e indispensable para la gloriosa «transmutación» anunciada por Zaratustra.

Por desgracia para Nietzsche, sus tesis serán sucesivamente deformadas después de su muerte (1900): por su hermana—casada con un notorio antisemita por quien Nietzsche no sentía sino desprecio—, por la extrema derecha nacionalista alemana (durante la guerra de 1914) y, en los años treinta, por los nazis. Éstos se esfuerzan, en particular, por recuperar en provecho propio el tema

126. Ibid., p. 240. La traducción de *Abbau* por 'déconstruction' se debe al filósofo francés Gérard Granel.

127. Esos cursos serán recogidos, después de la guerra, en un volumen titulado *Nietzsche*, Pfulligen, Neske, 1961.

de la «voluntad de poder», disfrazándolo en un discurso «biológico» fundado en la exaltación de la «raza» o de la fuerza bruta. Sería fácil a Heidegger mostrar, a partir de 1935, que esa lectura es reductora. Pero lo que le interesa—políticamente hablando—no es tanto rectificar un contrasentido, por lo demás grosero. Es denunciar como «metafísica» la filosofía «biologicista» de Krieck, quien, por su culto a la «vida», continúa moviéndose—sin darse cuenta— dentro del lenguaje «nihilista» de una filosofía de los «valores».

En suma, con el solo fin de aparecer como más «revolucionario» que los ideólogos oficiales del partido, Heidegger se va a dedicar sobre todo en sus cursos sobre la filosofía nietzscheana a señalar las insuficiencias de esta última. Nietzsche, en efecto, habla de invertir los postulados de la metafísica recobrando lo sensible en provecho de lo inteligible. Pero Heidegger sostiene que invertir un sistema—sea el que sea—permite cambiar el sentido, no salir de él. Nietzsche queda así, contra su voluntad, prisionero del nihilismo. No es más que el último representante de esa «época» nefasta cuya historia empezó con Anaximandro. Y, por ello, es también el primero en hacer aparecer la necesidad de inventar una vía verdaderamente nueva para salir del nihilismo. Una vía mucho más valiente que cualquier «transmutación» de los valores, y la única que, como Heidegger pretende—frente a los nazis, ante todo, y, después de 1945, ante sus vencedores—, puede dar acceso al «pensamiento del Ser» como la verdadera «patria» del hombre.

Tan vagas como arbitrarias, esas tesis tendrán por lo menos una utilidad: permitir a Heidegger no ser realmente molestado ni antes ni después de 1945. El filósofo será capaz de escapar tanto a las críticas de los nazis «biologizantes» como a las de los antinazis. Doble juego inquietante. La simple verdad—a saber, que la interpretación de Nietzsche habrá constituido una apuesta decisiva en las luchas de facciones en el seno del NSDAP—, por toda suerte de razones, está aún lejos de ser admitida por el conjunto de la comunidad heideggeriana.

Por lo demás, a partir de 1945 Heidegger toma un creciente número de precauciones para frustrar toda investigación demasiado precisa sobre la realidad de sus anteriores combates. La *Carta sobre el humanismo*, por ejemplo, es testimonio de sus primeras tentativas para explicar que su antihumanismo surge de hecho de un humanismo de grado superior, para rehabilitar su utilización de los

términos «patria» y «Occidente», y para escapar a la acusación de haber favorecido la barbarie predicando la «destrucción» de los «valores».

En una conferencia contemporánea a la *Carta*, «¿Para qué poetas?» (1946), califica su época—marcada por la victoria americano-soviética—de «tiempo de miseria» y de «noche del mundo».[128] Ya en los años cincuenta, termina refugiándose en una esfera puramente especulativa, como si su «meditación» fuera en lo sucesivo demasiado profunda para mantener la menor relación con la historia real de los hombres o con las peripecias terrenales. Abandonando la humanidad al pernicioso dominio de la técnica, pasa el resto de su vida en esculpir para la posterioridad un personaje de «pensador» incomprendido, condenado al exilio interior, sin prácticamente ningún interlocutor válido fuera de Heráclito o de Hölderlin.

El diálogo Heidegger-Hölderlin—en particular—, marcado por la transfiguración final de la «cuestión del Ser» en una investigación poético-mística de lo «sagrado» primordial, «tautológico» e inefable, se convertirá en una especie de enigmático y fascinante «objeto» cultural. La fascinación, ciertamente, será limitada en la propia Alemania. Pero, al contrario, provocará estragos en los países mediterráneos—y en primer lugar en Francia.

En la historia de las ideas reciente, hay un curioso capítulo que se podría titular: «Cómo la izquierda francesa, para escapar de Marx, ha salvado a Heidegger del olvido».

La moda comienza muy pronto, puesto que a comienzos de los años treinta el pensamiento heideggeriano ya es bien acogido en París. Georges Gurvitch le consagra una parte de su libro *Las tendencias recientes de la filosofía alemana* (1930). El joven Emmanuel Levinas, que se entusiasmó en 1927 con *Ser y tiempo*, publica en 1932 un artículo sobre «Martin Heidegger y la ontología». El compromiso nacionalsocialista del rector de Friburgo, si bien es conocido

128. «Pourquoi des poètes?» (1946), trad. fr. en Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, col. Tel, 1986, p. 323. [Trad. cast. de José Rovira Armengol: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979.]

desde 1933—Alexandre Koyré, entre otros, habla de él con Levinas—,[129] no suscita aún toda la repulsión que provocarán la guerra y después la revelación de la Shoah. Sartre puede, pues, dejarse seducir sin demasiados escrúpulos por la dialéctica del «ser» y de la «nada» que descubre en la traducción francesa (1938) de *¿Qué es metafísica?* realizada por Henry Corbin, ayudante de Koyré en la Escuela Práctica de Altos Estudios y futuro especialista en chiísmo iraní.

Con la Liberación, el éxito del existencialismo sartreano vuelve a poner la obra de Heidegger bajo los focos de la actualidad. Pero, mientras tanto, el lastre de los compromisos políticos del ex rector empieza a pesar sobre su reputación. Habiéndose hecho clara la verdadera naturaleza del nazismo, Sartre decide entonces distanciarse de Heidegger publicando—en su revista *Les Temps Modernes* (1946-1947)—cinco artículos que constituyen un archivo con la mayor parte de los elementos disponibles. Tres de estos artículos (de Maurice de Gandillac, Karl Löwith, Eric Weil) expresan un juicio negativo sobre el filósofo. Sólo Alphonse de Waelhens y Frédéric de Towarnicki se esfuerzan en absolverlo. Desde entonces el debate está abierto: ¿Se puede separar filosofía y política? ¿Se puede trazar una frontera entre, por una parte, la condena teórica del humanismo y, por otra, la admiración por la «revolución» nacionalsocialista? Sartre, por su parte, responde negativamente. Hará en 1952 una breve visita a Heidegger, marcada por la mutua incomprensión, pero cesará en lo sucesivo de referirse a su pensamiento. Éste es aún más netamente rechazado por los marxistas. Quedan los otros, los que rechazan a la vez a Marx y al Sartre «marxistizante» de los años cincuenta, y entre los cuales se van a desarrollar distintas actitudes más o menos ambiguas.

La primera actitud parece una especie de fascinación religiosa. Su principal representante, Jean Beaufret (1907-1982), es sin embargo un antiguo miembro de la resistencia. Se comprenden mal los móviles que le llevaron, poco tiempo antes de su muerte, a dirigir cartas amistosas (recientemente publicadas) a Robert Faurisson, el «negacionista» francés que cree haber disipado el «mito»

129. Según un artículo de Emmanuel Levinas, «Comme un consentement à l'horrible», publicado por el semanario *Le Nouvel Observateur*, 22-28 de enero de 1988, p. 48.

de las cámaras de gas. Pero, a decir verdad, no se comprende mucho mejor por qué Beaufret, que hace visitas periódicas a Heidegger desde setiembre de 1946, se esfuerza por encubrirlo, pretendiendo que la política no interesa al «pensador» e instaurando alrededor de éste un ferviente culto cuyo sumo sacerdocio ejercerá.

Una variante de esta piadosa actitud consiste en conceder—como lo hace, por ejemplo, François Fédier, uno de los principales traductores de Heidegger al francés—que el filósofo ha cometido algunas «equivocaciones» en 1933, pero que el peso de esos «errores» resulta insignificante en relación con la parte «sana» de su obra. El inconveniente es que entonces se tiene que romper la coherencia de esta última, puesto que hay que excluir numerosos textos para convertirla en «irreprochable». Y esto en contra de la voluntad misma de Heidegger, quien rechaza hasta el final toda autocrítica.

Más sorprendente aún es el comportamiento de una «familia» intelectual que, a despecho de las peripecias de la historia, intenta dar la prioridad absoluta al diálogo franco-alemán. Esa familia ha permitido, hacia 1880, el éxito de Schopenhauer y, hacia 1930, el de Hegel. En los años cincuenta, comprende—entre otros—a Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean Wahl. Éstos son a la vez antinazis y anticomunistas (el mismo Kojève reconoce que su admiración por Stalin no debe nada a Marx), lectores de Hegel (cuya *Fenomenología del espíritu* ha traducido Hyppolite en 1941) e interesados por Nietzsche, Husserl y Heidegger. Y, a pesar de sus extravíos, deciden integrar al último en la gran tradición germánica que—después de tres guerras en menos de un siglo—mantiene para ellos todo su prestigio.

¿Por qué esa decisión? Por voluntad de conciliación, por afán de terminar con el contencioso franco-alemán y quizás por deseo de exorcizar el trauma que ha constituido—para esos germanófilos convencidos—la revelación de la Shoah. Pero, sobre todo, porque la *intelligentsia* francesa de los años cincuenta, cuando rechaza a Sartre y Marx, no sabe a qué santo filosófico encomendarse. Heidegger les aparece entonces como un posible salvador. Puesto que su pensamiento, presentado como apolítico por sus aduladores, responde exactamente a los deseos de esa *intelligentsia* que, después de Auschwitz e Hiroshima, acaba de perder sus últimas ilusiones en las llamaradas de los conflictos coloniales de Argelia e Indochina.

El éxito de Heidegger en Francia comienza verdaderamente en

1955, con la famosa «conferencia de diez días» de Cerisy-la-Salle organizada en su honor por Jean Beaufret y Kostas Axelos (nacido en 1924). Sartre y Merleau-Ponty rehúsan asistir, pero Heidegger conoce al poeta René Char y—al margen de la «conferencia»— pasa algunos días en compañía del psicoanalista Jacques Lacan. Éste ve en el existencialismo heideggeriano la dimensión trágica que falta en Sartre y que permitiría dar a las doctrinas positivistas de Freud un suplemento de «alma» filosófica. En cuanto a Char, antiguo miembro de la resistencia como Beaufret, está halagado por el interés que le demuestra el filósofo alemán. Los dos hombres simpatizan. Ausente de Cerisy, otro escritor importante, Maurice Blanchot—quien, a su vez, se ha involucrado en la extrema derecha durante los años treinta—, contribuye igualmente a propagar en los ambientes de vanguardia el pensamiento del «segundo» Heidegger, cuya carrera se puso en marcha en 1946. Encantado, el filósofo es de la misma opinión que sus nuevos amigos. No le puede reportar más que beneficios. En el momento en que, en la misma Alemania, los jóvenes (Habermas) se alejan de él, Francia se va a encargar de asegurarle una nueva notoriedad.

Tres seminarios impartidos por Heidegger en Thor (cerca de Aviñón), a invitación de René Char (1966, 1968 y 1969), llevan esa notoriedad a su cima. Poco a poco, el círculo de los heideggerianos se ensancha. A los nombres ya citados, se añaden los de Paul Ricoeur, Michel Foucault y Jacques Derrida. Ricoeur desarrolla —paralelamente a Gadamer—una concepción «hermenéutica» de la fenomenología, teñida de cristianismo, existencialismo y psicoanálisis. Foucault se sirve de Heidegger para releer a Nietzsche. Marcado por la influencia de Blanchot, Derrida finalmente inscribe su propio proyecto—«desconstruir» la metafísica—en dirección de la *Abbau* heideggeriana. Incluso el marxista Louis Althusser será tocado—pasajeramente—por esta moda.

¿Cómo explicar la rapidez con que se difunde en los medios intelectuales? Al perdón de unos, a la germanofilia y anticomunismo de otros, se añade—a fines de los años sesenta—un nuevo factor: la boga del estructuralismo en las ciencias sociales. Por supuesto, las ciencias en cuestión no interesan a Heidegger. Pero su «antihumanismo» teórico—reivindicado por Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y Foucault—no puede sino coincidir con el que caracteriza al pensamiento heideggeriano desde 1927. El estructuralismo,

por otra parte, renueva el interés por el lenguaje y por los signos en general: se puede comprender que Blanchot, Foucault o Derrida—atentos como están a los problemas de la escritura—puedan sentirse atraídos por el audaz verbo del maestro de Friburgo, por su manera de transgredir deliberadamente los límites instituidos de la expresión filosófica. A riesgo de olvidar, en su lectura «esteticista», las implicaciones políticas del proyecto heideggeriano.

Sólo, a partir de 1961, la voz discordante de Jean-Pierre Faye se hace escuchar en distintos artículos, pero sin conseguir invertir la corriente de la moda—no más que lo que consigue, en 1988, el excelente análisis del sociólogo Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*. En cuanto a las biografías de Heidegger por Victor Farias (la de éste perjudicada por un buen número de errores) y Hugo Ott (ésta, por el contrario, un sólido trabajo académico), aparecidas en 1987 y 1988 respectivamente, quizás porque confirman de manera convincente lo que ya sabían todos los que querían saber—lo esencial del informe ya era por entonces conocido—, suscitaron tales reacciones de hostilidad en Francia que la historia de este episodio requeriría, por sí sola, un estudio separado.[130]

Sin duda el trabajo de Ott aparece demasiado tarde puesto que, mientras tanto, Heidegger ha entrado en la lista oficial de los autores que el ministerio francés de educación nacional recomienda estudiar con vistas al *baccalauréat*—lista en la que no figuran, por el contrario, ni Russell, ni Wittgenstein, ni Carnap, ni Marcuse.

130. Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, Filadelfia, Temple University Press, 1989; y la obra de Ott ya citada, *Martin Heidegger: Éléments pour une biographie*. Los errores que motivaron las abundantes críticas al libro de Farias se deben tal vez, como mínimo en parte, a la complicada historia de su publicación: fue escrito en castellano (pero nunca publicado en su forma original), después traducido del castellano al francés (y publicado con el título de *Heidegger et le Nazisme*, París, Verdier, 1987) y posteriormente del francés al alemán con numerosas modificaciones y adiciones hechas por el autor (*Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt, S. Fischer, 1989). La traducción inglesa fue hecha a varias manos, primero a partir de la edición francesa, y después se incorporaron las partes de la edición alemana que sustituían ciertos fragmentos del texto francés o se añadían a otros. Para más información, véase el prólogo de los editores norteamericanos, Joseph Mangolis y Tom Rockmore, y también el reciente libro de Hans Sluga, *Heidegger's crisis: Philosophy and politics in Nazi Germany*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

En la entrevista de 1966, Heidegger afirma que sus amigos franceses (¿Beaufret?) le habían confesado que, cuando querían pensar o «filosofar verdaderamente», tenían que renunciar a su lengua para pasarse al alemán, tan grande les parecía la superioridad intelectual de este idioma.

Pasemos por alto la ingenuidad de estas palabras. Vale más la pena ocuparse por contra del lenguaje heideggeriano, como ha hecho Henri Meschonnic.[131] Abundan en él metáforas y juegos de palabras, y también esos neologismos que la plasticidad del alemán favorece, en efecto, más que la lengua francesa. Si Heidegger, que ha usado y abusado de esas facilidades, no hubiera aspirado sino al noble título de poeta, no habría hecho demasiado daño. Pero habida cuenta de que pretende poseer el discurso verdadero—el discurso mismo del Ser—, sus acrobacias verbales se ven promovidas al rango de vehículo del «pensamiento»—en detrimento, sin duda, del lenguaje conceptual, así como de los procedimientos demostrativos habitualmente requeridos por la filosofía.

Es imposible describir en pocas frases la influencia perniciosa que esa práctica haya podido ejercer sobre generaciones de estudiantes—sobre todo en Francia, donde traductores y comentaristas no titubean en sumársele, recubriendo con su propia jerga el galimatías del maestro y amenazando con represalias a aquellos que los critican. Pero ¿de qué lamentarse, si el propio Heidegger nos ha prevenido de los peligros de la razón? En efecto, en 1943 escribe que la razón es «el adversario más obstinado del pensamiento».[132] He aquí una profesión de fe antirracionalista que no se atasca en matices. Si se la toma al pie de la letra, habría que concluir que el pensamiento heideggeriano—situándose fuera del campo de la filosofía establecida—escapa a toda crítica filosófica. No nos quedaría, entonces, sino adoptar con respecto a ella una de las tres actitudes siguientes.

O bien se debería aceptar que ese pensamiento sea «verdadero», y renunciar en el mismo instante a toda filosofía.

O bien se debería vincular a un «género» literario sin relación

131. Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, París, PUF, 1990.

132. «Le mot de Nietzsche: "Dieu est mort"» (1943), texto recogido en Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 322.

alguna con la filosofía, para poder continuar practicando esta última «como si no hubiera pasado nada».

O bien, como sugiere Richard Rorty, se debería redefinir la práctica de la filosofía de manera tan amplia como para poder incluir, entre otros, el pensamiento heideggeriano. Se sostendría en este caso que, lejos de ser un método de análisis conceptual capaz de determinar, por vía argumentativa, la mayor o menor propiedad de algunas elecciones intelectuales, la filosofía no es sino un modo de expresión de la subjetividad dotado de una autonomía total en cuanto a la definición de sus propios códigos—en suma, una especie de lenguaje «semiprivado» cuya finalidad se reduciría a la felicidad de su creador y, eventualmente, de sus lectores.

Ninguna de esas tres soluciones, hay que decirlo, es plenamente satisfactoria. La primera es puramente religiosa (creer sin comprender). La segunda deja inexplicado el impacto específico—y en absoluto despreciable—que Heidegger ha podido tener sobre numerosos filósofos profesionales. La tercera, finalmente, vuelve a despojar a la filosofía de toda especificidad—y, lo que es más grave, a minar las bases mismas de la exigencia racionalista.

Por otra parte la situación no carece de salida pues, según una inspección más detallada, la pregunta que ha suscitado esas tres respuestas—es decir: ¿Qué hay que hacer con el pensamiento heideggeriano, si se sitúa fuera del espacio de la razón?—no es en sí misma una buena pregunta, en la medida en que deriva de una premisa errónea. Contrariamente a lo que ha pretendido, de hecho Heidegger no ha renunciado nunca a ese racionalismo que no ha cesado de denunciar. En primer lugar, porque ha pasado una gran parte de su vida enseñando a leer y comentar—con brío, muchas veces—textos filosóficos. Porque, incluso en los más oscuros de sus escritos, recurre a pesar de todo a conceptos y argumentos, por más que éstos no sean siempre explícitos. ¿Podría haber hecho otra cosa, por lo demás, sin arriesgarse a condenarse a una total ilegibilidad?

Y porque, finalmente, su pensamiento también tiene una vertiente política, estrechamente vinculada a una determinada ideología—el nacionalsocialismo—, se muestra solidario con otra forma de racionalidad: la que, durante doce años, ha permitido a esta ideología ejercer un total dominio sobre la sociedad alemana, incluyendo la organización de la guerra e incluso de la «solución final».

Paradójicamente, el verdadero problema es el siguiente. Si no se trataba más que de pensamiento puro, el pensamiento heideggeriano no sería más embarazoso que si fuera poesía pura. Desgraciadamente, no era ni lo uno ni lo otro. No es, a fin de cuentas, sino una filosofía. Pero una filosofía de la especie más discutible, puesto que reposa sobre un antirracionalismo de principio que, con todo, consigue expresarse en un lenguaje suficientemente «racional» como para convencer a ciertos lectores.

En síntesis, si es a la vez problemático y peligroso, es porque en él razón y sinrazón se unen de una manera única y particularmente perturbadora. Exactamente igual que el peculiar horror de Auschwitz tiende a una mezcla sin precedente de locura (en los fines) y de racionalidad (en los medios usados para conseguir esos fines).

Una mezcla sobre cuya génesis, después de la Segunda Guerra mundial, ha sido necesario comenzarse a interrogar. A riesgo de tener, para ello, que instruir el proceso de la propia razón, a fin de comprender mejor cómo, en el espacio de dos siglos, la Ilustración ha podido extraviarse de esa manera.

3. PRIMERAS INVESTIGACIONES

Durante mucho tiempo, los supervivientes de los campos nazis han permanecido silenciosos. Hasta que el desarrollo, en los años sesenta, de un movimiento «negacionista»—dirigido a negar la existencia misma de la Shoah[133]—reaviva en ellos el deseo de hablar, de dar testimonio mientras se está aún a tiempo. En consecuencia, las razones de su anterior mutismo serán mostradas a plena luz.

La primera de esas razones es que no existen palabras para describir el horror de aquello a lo que han sobrevivido. No hay palabras para describir o pensar Auschwitz—si es verdad que es aún posible «pensar después de Auschwitz», de «superar lo insuperable».[134] La

133. Sobre ese movimiento «negacionista», véase la *Histoire de l'antisémitisme (1945-1993)* dirigida por Léon Poliakov, París, Éd. du Seuil, 1994, en particular pp. 145-149. [Trad. cast.: *Historia del antisemitismo*, Barcelona, Muchnik, 1986.]

134. La primera de estas expresiones se debe a Adorno (*Dialectique négative*, trad. fr., París, Payot, 1978, 3ª parte, cap. 3, § 1). [Trad. cast. de José María Ripalda: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.] La segunda constituye el subtítulo de un libro de Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, 1995.

simple enunciación de esta última frase aviva, es cierto, un penoso debate. ¿Hay o no una especificidad en la Shoah? Algunas veces se teme—al responder afirmativamente a esta cuestión—minimizar la atrocidad de otras masacres (Hiroshima), ofender incluso la memoria de otros pueblos (armenios, tutsis de Ruanda), víctimas a su vez de tentativas de genocidio a lo largo de su historia. No obstante, no se puede sino reconocer a la Shoah el triste privilegio de una singularidad absoluta, que revela la manera a la vez masiva y metódica, fría y racionalmente organizada, con que ha sido perseguida—a partir de 1941—la exterminación de los judíos—así como la, estrictamente paralela y no menos espantosa, de los gitanos.

Anunciada en 1925 en un libro—*Mein Kampf*—muy traducido y accesible a todos, ese programa de «purificación racial» no impide a las democracias occidentales amparar, durante bastantes años, al Tercer Reich (que se paren mientes en su puntual participación en los Juegos Olímpicos de 1936 o bien en la actitud largo tiempo ambigua de Churchill hacia la Alemania nazi), ni al Vaticano y a la URSS cerrar tratados con éste. A partir de la Noche de los Cristales Rotos (noviembre de 1938), ya nada parece capaz de contener la escalada de la violencia. Por lo demás, la amenaza de aniquilación de los judíos es explícita en un discurso público pronunciado por Hitler en enero de 1939. Y, si bien los historiadores discuten aún la fecha exacta en que fue tomada la decisión de la «solución final», ésta es—con toda probabilidad—anterior al ataque contra la URSS. Sin duda data de finales del año 1940, como han escrito Hannah Arendt y Léon Poliakov. Las primeras masacres organizadas de poblaciones judías son cometidas en junio de 1941 por los *Einsatzgruppen* ('grupos de intervención'), siguiendo la estela de la invasión alemana de la URSS. En cuanto a los primeros «gaseamientos», se producen en un camión, en Chelmno, el 8 de diciembre de 1941. Jamás tamaña empresa de asesinato colectivo ha sido premeditada—y llevada a cabo—con tanta sangre fría y con tanta firmeza en las ideas.

Nunca jamás en el curso de la historia una empresa de ese género se ha beneficiado del apoyo multiplicador de la ciencia, de la técnica y de una burocracia perfectamente organizada: tres recursos de los que el nacionalsocialismo ha sabido obtener todo el partido posible y que desembocan en 1942-1943 en la prolifera-

ción de esas verdaderas «fábricas de matar» que son los campos de exterminio. Éstos, en efecto, no habrían sido posibles sin la colaboración de numerosos técnicos, sin la producción planificada de gas tóxico en cantidades industriales, sin el afán de eficacia aportado por la administración alemana—en su conjunto—para arrestar a los judíos y reagruparlos en los campos. En resumen, sin la complicidad de una parte no desdeñable de la población alemana, como Daniel J. Goldhagen ha expuesto en un libro reciente.[135]

¿Hay que recordar que es el nacionalsocialismo, y ningún otro, el régimen que ha inventado ese objeto monstruoso—el campo de exterminio—y que continúa siendo el único en haberlo hecho funcionar a tan gran escala? Ciertamente, la URSS puso en funcionamiento, desde finales de los años veinte, campos de trabajo o de deportación. Pero, si su existencia era en sí condenable, al menos no era *a priori* imposible salir con vida. La Alemania hitleriana ha producido los primeros «campos de la muerte». Campos exclusivamente concebidos para el asesinato de todos aquellos que habían sido conducidos a ellos, mujeres y niños incluidos—por no hablar de los «experimentos» médicos y otras torturas infligidos en esos campos a víctimas impotentes, a ninguna de las cuales, se había establecido por anticipado, se les permitiría escapar.

Hay una diferencia, pues, entre campos de deportación y campos de exterminio. Una diferencia que culpablemente tratan de borrar aquellos que en la actualidad, por odio al comunismo o por antisemitismo, pretenden que Hitler no fue «peor» que Stalin—alegación corriente, desde los procesos de Nuremberg, en el discurso de antiguos o nuevos nazis. Para eliminar este embuste, basta con recordar que—como ha observado justamente Léon Poliakov—Hitler asesinaba a niños, mientras que Stalin se contentaba con querer «reeducarlos»:[136] matiz que, por respeto a las víctimas, importa no perder de vista.

Se comprende que nadie, antes de Auschwitz, hubiera podido

135. Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Knopf, 1996. [Trad. cast.: *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1998.]

136. Léon Poliakov, «Histoire et polémiques: à propos du génocide», *Commentaire*, París, n.° 53, primavera de 1991, pp. 202-205.

imaginar hasta qué punto llegaría el horror, que ningún antinazi hubiera podido prever que eso sucedería en pleno corazón de Europa, exactamente en la mitad del siglo xx. Y que, incluso cuando fue revelado a los ojos de todos, ese horror sin precedente no fue aceptado fácilmente. Pero no se trataba ya, en 1945, de una reacción de escepticismo—reacción que la abundancia de pruebas en adelante disponibles habría podido disipar con rapidez. Se trataba de un problema más profundo, que se podría formular de la manera siguiente: ante la amplitud de la Shoah, el mundo occidental ha experimentado una culpabilidad tan intensa que—sintiéndose incapaz de asumirla—ha comenzado a rechazarla en bloque. Ha preferido repudiar el recuerdo del crimen en lugar de intentar analizar sus causas. Y, para protegerse mejor contra un eventual retorno de lo rechazado, ha adoptado una estrategia fundada en la indiferencia, durante al menos un cuarto de siglo. Lo que realmente había pasado en los campos no era algo digno de curiosidad—ni siquiera de una curiosidad estrictamente científica.

Esa es la segunda razón por la que los supervivientes han dudado en hablar durante tiempo. Sentían alrededor de ellos el muro de esa indiferencia, nunca demasiado alejada de la sorda hostilidad, del reproche inconsciente. No es solamente porque las palabras *les* faltaban por lo que se callaban. Es también porque *nosotros* no queríamos escucharlas.

¿Auschwitz, tema tabú? Filosóficas, literarias, artísticas, las grandes obras de la posguerra hablan poco de él, en todo caso. Y, cuando lo hacen, evocan ese «innombrable»—por utilizar el término de Beckett—bajo el modo metafórico, como si ningún discurso directo fuera posible sobre esa «cosa» repulsiva hasta el límite de lo representable.

Los logros insatisfactorios de los cineastas mejor intencionados son, desde este punto de vista, instructivos. *Noche y bruma* de Alain Resnais (1955) constituye la primera tentativa de abordar el tema, pero no se subraya demasiado la especificidad judía de las víctimas del genocidio. *Holocausto* (1978) es un serial de aciago título, donde la realidad trágica de la muerte está totalmente soslayada. En cuanto a *La lista de Schindler* (1993), el ingenuo optimismo que

baña el escenario de Spielberg no consigue dar, tampoco, al espectador desinformado una justa visión del drama. Finalmente, el único filme que ha estado a la altura de tal desafío continúa siendo *Shoah* de Claude Lanzmann (1985)—sin duda porque no se trata de una obra de ficción sino, más rigurosamente, de una colección de testimonios.

¿Los filósofos han estado más inspirados? La mayor parte de ellos, a decir verdad, reanuda en 1945 sus actividades como si Auschwitz nunca hubiera tenido lugar. Particularmente sintomática es, desde este punto de vista, la actitud de Hans-Georg Gadamer. Aunque su reprobación moral respecto al antisemitismo no deja ninguna duda, Gadamer no dejó nunca, durante el Tercer Reich, de ejercer sus funciones académicas en el marco que le era impuesto. Admite por otra parte, en su autobiografía publicada en 1977,[137] haber pasado este período sin dar prueba de un coraje excesivo. Y si *Verdad y método* (1960)—su obra fundamental—sienta las bases de una «hermenéutica» filosófica, intentando descifrar el sentido de los acontecimientos humanos en una perspectiva a la vez fenomenológica y existencialista, no se encuentra sin embargo—en ese libro enciclopédico—ni verdadera reflexión sobre la historia contemporánea, ni ninguna tentativa para comprender—incluso *a posteriori*—por que tortuosos desvíos la gloriosa herencia del idealismo alemán se hubiera podido utilizar al servicio de la barbarie genocida.

En Francia, la actitud global de la comunidad filosófica, en los años que siguen al final de la guerra, es igualmente discreta.

Dos casos particulares contrastan, es verdad, sobre ese fondo de negligencia. El primero es el de Jean-Paul Sartre, cuyas *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946) abordan directamente el problema del antisemitismo. El libro fracasa, no obstante, al proponer un análisis original, pues—escrito a toda prisa—no se apoya en ninguna documentación sólida. Víctima a su pesar de los clichés antisemitas que se arrastraban por la Francia de antes de la guerra y prisionero—como su camarada Raymond Aron—de las concepciones asimilacionistas que todavía prevalecían entre los judíos, Sartre no llega a reconocer, en aquel momento, la especificidad cultural del

137. Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique*, trad. fr., París, Critérion, 1992.

judaísmo: el judío, para él, no es sino un «objeto» creado por la mirada del otro—y por tanto, en última instancia, no existe. No es sino más tarde, a partir de su primer viaje a Israel (1967), cuando Sartre llegará a remediar su ignorancia y a superar los prejuicios de su medio.

La segunda excepción es la de Vladimir Jankélévitch (1903-1985). A pesar de ser el hijo de un traductor que, antes de la guerra, contribuyó a introducir en Francia ciertas obras de Hegel y de Freud, y a pesar de haber elaborado (1933) una tesis de doctorado sobre la última filosofía de Schelling, Jankélévitch decide en 1945 romper todos los lazos que le unían a la lengua y a la cultura germánicas. Su rechazo a perdonar a los verdugos nazis se extiende —en consecuencia—a sus compatriotas, necesariamente cómplices, e incluso a los descendientes de estos últimos. Respetable en su radicalidad, esta actitud—sobre la que se explica en dos bellos textos, *En el honor y la dignidad* (1948) y *¿Perdonar?* (1971)—no resulta menos insuficiente, en la medida en que reposa sobre la noción, siempre discutible, de la culpabilidad colectiva, y en que desconoce un aspecto esencial de la barbarie al reducirla a las dimensiones de un problema exclusivamente alemán.

Finalmente, muy pocas obras intentan comprender, a la conclusión de la Segunda Guerra mundial, cómo ha podido ser posible Auschwitz. Las más importantes continúan siendo las de Hannah Arendt y Karl Jaspers. En particular el curso que éste profesa en la Universidad de Heidelberg a inicios de 1946 y que publica el mismo año con el título de *La cuestión de la culpabilidad*.

Después de haber estado tentado—como otros jóvenes alemanes de su generación—pasajeramente por el nacionalismo, Jaspers atraviesa, en los años veinte, una fase existencialista que le lleva a alejarse de Husserl para aproximarse a Heidegger, del que se hace amigo.

El triunfo de Hitler, no obstante, corta la carrera de este protestante casado con una judía. Desde 1933, Jaspers es uno de los raros intelectuales cristianos que pone el peso de su notoriedad al servicio de una resuelta oposición al nazismo. En 1937 es destituido de la cátedra que ocupa en Heidelberg y, en 1938, se le prohíbe publicar.

Rompe por entonces con Heidegger. Y cuando, en enero de 1946, se reintegra a su plaza, es igualmente el primero que en su país aborda—con una valiente lucidez—la cuestión de la culpabilidad. La de Alemania, evidentemente. Pero también la de la humanidad en general, toda ella implicada en la crueldad de la Shoah.

Sin duda Jaspers, en las páginas de *La cuestión de la culpabilidad*, se abstiene de evocar demasiado explícitamente los recuerdos de aquélla. Pero precisamente en relación a este acontecimiento ya no puede ignorarse cómo organiza su análisis de la situación «espiritual» en Alemania al confirmarse la derrota. Y eso, en el momento mismo en que, en el proceso de Nuremberg, comienza a emerger en las conciencias—y en el derecho internacional—la noción de «crimen contra la humanidad».

Para Jaspers, el concepto de culpabilidad debe examinarse en cuatro sentidos: criminal, político, moral y metafísico. Desde el punto de vista criminal (o jurídico), no son culpables sino los individuos que hayan cometido efectivamente actos calificables de crímenes. Desde el punto de vista político, todos los ciudadanos de un Estado—al menos los de un Estado cuyo gobierno es fruto de elecciones democráticas, como es el caso del gobierno hitleriano—son corresponsables de los actos y, por tanto, de los crímenes cometidos por ese Estado. Desde el punto de vista moral, cada testimonio de esa tragedia debe preguntarse si ha hecho siempre lo mejor que podía hacer bajo las penosas condiciones en que se ha encontrado. Desde el punto de vista metafísico, finalmente, es decir desde el punto de vista de la solidaridad universal, cada uno de nosotros está implicado en lo que les sucede a los otros, incluso si en apariencia no puede hacer nada—pues, con todo rigor, ninguno de nosotros puede declararse indiferente al hecho de que otras personas sean maltratadas, aun cuando ello pasa al otro extremo del planeta.

De estas definiciones, Jaspers extrae dos series de consecuencias. En primer lugar, hay que usar con mesura la noción de responsabilidad colectiva, que no tiene—en rigor—ningún sentido desde el punto de vista jurídico, moral o metafísico. En cambio, sí que tiene un sentido desde el punto de vista político. En efecto, todos los ciudadanos alemanes—hayan sido nazis o no—deben preguntarse cómo un Estado nacionalsocialista salido de elecciones libres ha podido abrirse paso y subsistir, sin verdadera oposición, durante doce años.

¿Se trata de un accidente dentro de la historia de Alemania? Apenas esbozada, la respuesta de Jaspers es de una firmeza destacable: el nacionalsocialismo no es sino el último avatar de un nacionalismo germánico que, de la Reforma al Tratado de Versalles, no ha cesado de exacerbarse, mostrándose tanto más agresivo cuanto la nación alemana experimentaba persistentes dificultades para realizar su unidad política. Con Hitler, ese nacionalismo ha devenido abiertamente criminal. Alemania no puede, pues, pasar la página del nacionalsocialismo como cuando se cierra un paréntesis. Si quiere renacer espiritualmente, debe sacar las consecuencias de sus errores pasados. Dicho de otra manera, la significación de Auschwitz debe ser, para el pueblo alemán, la de una ruptura dentro de su propia historia. Desde ese punto de vista, Jaspers quedará decepcionado por la evolución de la República Federal, cuyo gobierno le parecerá, desde finales de los años cuarenta, más preocupado por olvidar que por reflexionar. En 1948 aceptará una cátedra en la Universidad de Basilea y terminará por solicitar la nacionalidad suiza.

Una segunda serie de conclusiones concierne a las nociones de responsabilidad moral y metafísica. Éstas sólo pueden tener un sentido individual, no colectivo. Pero la cuestión debe plantearse, por lo que respecta a la responsabilidad moral, a todos los alemanes que permanecieron en Alemania durante el Tercer Reich. Y, por lo que respecta a la responsabilidad metafísica, a la humanidad en su conjunto.

Subrayando este último punto, Jaspers tiene el mérito de situar finalmente el problema en su verdadero nivel. Hay que saber, en efecto, que las organizaciones judías que escapaban al control nazi, tanto en Palestina como en Suiza o en los Estados Unidos, informaron a los principales gobiernos del mundo libre sobre la puesta en marcha de la «solución final». Las primeras noticias sobre las masacres llevadas a cabo por los *Einsatzgruppen* aparecieron en *The New York Times*, en un breve artículo del 26 octubre de 1941.[138] El 26 de junio de 1942, el *Boston Globe* señala que esas masacres han provocado ya la muerte de setecientos mil judíos. Dos meses más tarde, en agosto, testimonios que revelan la existencia de cámaras de gas llegan a los

138. David S. Wyman, *The abandonement of the Jews: America and the Holocaust, 1941-1945*, Nueva York: Pantheon, 1984, p. 20.

Estados Unidos. El *National Jewish Monthly* los hace públicos en el número de octubre. A finales del año 1942 no puede quedar ninguna duda sobre la realidad del genocidio que se desarrolla en Europa.

Sin embargo, ni el gobierno norteamericano, ni las otras potencias occidentales ni el Vaticano reaccionan de manera específica a esas informaciones. Ningún plan de salvamento de los judíos se pone en marcha. Hasta que en 1944 los bombardeos aliados alcanzan Auschwitz, tan sólo son contemplados los objetivos industriales: situado a algunos kilómetros, el campo de exterminio es ignorado. En cuanto al ejército rojo, cuando llega a la vecindad inmediata del campo, vacilará algunos días antes de ocuparlo por fin.

Esos retrasos, esas pruebas de indiferencia—de las que los historiadores evitan hablar generalmente—no son «detalles». Tienen claramente una significación «metafísica», en la medida en que nos fuerzan a reflexionar sobre las consecuencias trágicas que puede tener la ausencia de solidaridad entre los pueblos. Una reflexión que la presente situación internacional hace tan necesaria hoy como lo era hace medio siglo.

Si Jaspers se interroga como moralista sobre los múltiples sentidos de lo que se podría llamar el «acontecimiento de Auschwitz», Hannah Arendt, por su parte, intenta comprender la génesis de éste a partir de la historia política y social de Europa en los siglos XIX y XX.

Nacida cerca de Hanover, Hannah Arendt (1906-1975) estudia filosofía en Marburgo, Friburgo y Heidelberg. Tiene sucesivamente por maestros a Heidegger—con quien le vinculará toda la vida una compleja relación afectiva, como testimonia el homenaje que le dirigirá con motivo de sus ochenta años—y a Jaspers—del que será albacea literaria en 1969.[139]

Cuando los acontecimientos de 1933 la obligan a abandonar Alemania—en primer lugar hacia Praga, después hacia París—, ha tenido el tiempo justo de publicar (1929) una tesis sobre *El concepto de amor en san Agustín*, redactada bajo la dirección de Jaspers, y de comenzar una biografía de Rahel Varnhagen (que no será pu-

139. Sobre la relación amorosa entre Arendt y Heidegger, véase Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press, 1995.

blicada hasta 1958). Atraída por las tesis sionistas, participa en Francia en las actividades de una organización encargada de facilitar la emigración de los jóvenes judíos a Palestina y efectúa, en calidad de tal, un viaje a Jerusalén (1935). Vuelve con los sentimientos mitigados, pues, si bien admira la experiencia socialista de los *kibbutzim*, reprocha a los «pioneros» su tendencia a desentenderse de lo que pasa en el resto del mundo. Más tarde, a pesar de celebrar la creación del Estado de Israel, no cesará de recordar a los dirigentes de éste la necesidad de la cooperación de judíos y árabes.

En 1940 es internada durante un breve período en el campo de Gurs (en el departamento francés de los Pirineos atlánticos), desde donde termina pasando a España—solamente algunas semanas después de la fallida tentativa de su amigo Walter Benjamin, cuyos últimos manuscritos contribuirá a salvar. En 1941 se instala en los Estados Unidos, donde se gana la vida escribiendo en los periódicos y dando conferencias. Poco antes del final de la guerra, comienza a trabajar en un proyecto de libro titulado *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo o las tres columnas del infierno*. Acabada en el otoño de 1949, la obra se publica en 1951 con otro título: *Los orígenes del totalitarismo*.

Mientras tanto, Hannah Arendt ha recuperado el contacto con la Alemania liberada. Como Jaspers—con quien mantiene una frecuente correspondencia—, está decepcionada por la relativa facilidad con que el pueblo alemán parece aceptar la idea de que hay en su seno numerosos asesinos impunes, mientras que sus nuevos dirigentes se consagran esencialmente a la lucha contra el comunismo. Adopta, por ello, la nacionalidad norteamericana (1951), tras dieciocho años de existencia «apátrida», y escoge terminar sus días al otro lado del Atlántico. Allí publicará el resto de sus trabajos, tanto en el campo de la filosofía como en el de la teoría política—dos dominios que tiende a considerar como separados.

Reanudando en 1946 sus trabajos filosóficos, que había abandonado prácticamente desde 1929, publica ese año dos artículos —«¿Qué es la filosofía de la existencia?» y «El existencialismo visto desde Francia»—que introducen en los Estados Unidos las tesis de Heidegger y de Sartre. Dos libros posteriores marcarán su esfuerzo por elaborar una nueva antropología desde una perspectiva fenomenológica: *La condición del hombre moderno* (1958) y *La vida del espíritu* (1978).

En el dominio de la teoría política, sus muy numerosos trabajos se dirigen al problema judío, a la crisis de la cultura, a los conceptos de violencia y de revolución. Atenta a la actualidad, sensible a las mutaciones que agitan su época, es una perspicaz observadora de la sociedad norteamericana, cuyas instituciones democráticas aprecia, si bien deplorando su incapacidad para resolver el problema racial o su desatinado empeño en la guerra del Vietnam. Efectúa igualmente un excelente «reportaje» sobre el proceso Eichmann (*Eichmann en Jerusalén*, 1963), que provoca vivas polémicas en la comunidad judía. Arendt, preocupada, en efecto, por despojar de toda aura romántica a la aventura nacionalsocialista, subrayará sobre todo—con justo título—la «banalidad» del mal, que ilustra a sus ojos el carácter mediocre de Eichmann, a pesar de ser uno de los principales criminales nazis.

La aportación más notable de Hannah Arendt a la teoría política continúa siendo, empero, el conjunto de sus reflexiones sobre la «monstruosa» evolución de ciertos Estados europeos en la primera mitad del siglo XX. Sucesivamente tituladas «Antisemitismo», «Imperialismo» y «Totalitarismo», las tres partes de los *Orígenes del totalitarismo* se esfuerzan en trazar de nuevo la historia de ese fenómeno remontándose hasta la Revolución Francesa. De hecho, es esencialmente el funesto papel desempeñado por las grandes ideologías totalitarias de nuestro tiempo lo que retiene su atención.

Por lo que respecta al antisemitismo, lo interpreta como un efecto de la decadencia del Estado-nación a comienzos de nuestro siglo, pero también de la mutación del estatus de los mismos judíos—comprometidos desde 1800 en un proceso de creciente asimilación al resto de la sociedad. ¿Puede ser reducido así el antisemitismo a motivaciones de orden político? ¿Se está legitimado para hacer de él una actitud exclusivamente moderna y por tanto sin relación con el antijudaísmo desarrollado, desde hace dos mil años, por la tradición cristiana? Si bien la respuesta—afirmativa—que aporta a estas dos preguntas está lejos de ser completamente satisfactoria, el trabajo de Hannah Arendt, que se basa en una sólida documentación histórica, tiene en todo caso el mérito de plantearlas.

La segunda parte de su libro contiene asimismo páginas interesantes sobre la génesis de distintas ideologías «imperialistas»—«pangermanismo» en los países de lengua alemana, «paneslavismo» en Rusia—que a partir del siglo XIX han conseguido minar el

interior del Estado-nación europeo, y precipitarlo a su destrucción al lanzarlo a guerras expansionistas condenadas al fracaso. Parece, por otra parte, que Hannah Arendt subestima el impacto del pensamiento de Marx—y de todas las doctrinas del progreso social—cuando afirma, en una fórmula un poco precipitada, que el bolchevismo debe más al paneslavismo que a cualquier otro movimiento político o ideológico.[140]

En cuanto a la estructura propia de los modernos Estados «totalitarios»—término que se pone de moda a la conclusión de la Segunda Guerra mundial, pero que deriva de la idea de Jünger y Schmitt del «Estado total»—, es la primera en describir con precisión sus principales características: preponderancia del partido sobre el Estado y de la fuerza sobre el derecho, complementariedad de los papeles llevados a cabo por el terror policial (en el interior) y la propaganda ideológica (en el exterior), pretensión ilusoria de borrar de un golpe toda diferencia entre las clases sociales. Tiene, por otra parte, el mérito de situar a las primeras de cambio y en el corazón del debate un dato fundamental que los politólogos liberales tienen muchas veces dificultades en aceptar: el hecho de que los regímenes totalitarios se benefician habitualmente—al menos durante un cierto tiempo—del apoyo espontáneo de la mayor parte de la población que oprimen, sin que se pueda decir que ese apoyo sea el efecto de una ignorancia absoluta de la realidad o de un «lavado de cerebro» colectivo.[141]

Su análisis, no obstante, adolece de ciertas debilidades. Preocupada ante todo por la elaboración de un modelo teórico, Hannah Arendt considera que éste no se ha realizado verdaderamente—«en estado puro»—sino en el caso del nazismo y del stalinismo. Esta visión un poco formalista le impide otorgar el interés que merecía al fascismo propiamente dicho—tal como se encarna en Europa en los regímenes de Mussolini, Salazar y Franco—así como a las tendencias totalitarias capaces de afectar, en tiempo de crisis, el funcionamiento de los propios Estados democráticos.

Admirada, por otra parte, por las semejanzas estructurales entre el Estado stalinista y el Estado hitleriano, tiende a hacer creer a

140. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co., nueva edición (1973), p. 222. [Trad. cast. de Guillermo Solana: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998.] 141. Ibid., p. XXIII.

su lector que esos dos regímenes serían en el fondo idénticos entre sí. Por supuesto, sabe perfectamente que más allá de sus superficiales analogías una diferencia fundamental separa los dos sistemas: sólo uno de ellos ha producido la Shoah. Pero la importancia de esta diferencia no está muy acentuada en su libro, cuya perspectiva general, sobre todo en el país y en el momento en que aparece—es decir, en plena guerra de Corea—, parece ser finalmente el anticomunismo, al menos tanto como el antinazismo.

En suma, falta en el pensamiento—moralmente incontestable—de Hannah Arendt verdadero rigor filosófico. Queda prisionera del marco que se ha fijado, el del análisis «científico» de las estructuras políticas, tanto como Jaspers queda encerrado en el del idealismo moral. En el interior de esas limitaciones, no obstante, contribuye a desbrozar numerosas pistas de investigación histórica que en lo sucesivo se revelarán fecundas.

Se puede estar tentado de llevar a cabo un juicio del mismo estilo sobre una obra en muchos aspectos cercana a la suya, la de su compatriota Leo Strauss, si bien este último—a diferencia de Hannah Arendt, de quien discrepaba en diversos puntos—siempre rechazó separar la teoría política de la filosofía.

Leo Strauss (1899-1973) estudia en Marburgo, donde, después de haber sufrido pasajeramente la influencia del neokantismo, experimenta el choque de su vida al conocer a Heidegger (1922). A despecho de los acontecimientos que le llevaron a emigrar en 1932 a Francia (donde, en París, conoce a Alexandre Kojève, con quien mantendrá una interesante correspondencia hasta la muerte), después a Inglaterra y finalmente a los Estados Unidos, donde se establece en 1938, continuará marcado el resto de su vida por la fascinación ejercida sobre él por el autor de *Ser y tiempo*. A pesar de ser uno de los primeros en denunciar la tentación nacionalsocialista que se expresa en este libro y de rechazar el historicismo de Heidegger, reconoce a éste el mérito de haber levantado acta—en la conclusión de la Primera Guerra mundial—del fiasco del progresismo ingenuo sobre el que se basaba la filosofía neokantiana y del que proceden también—cada uno a su manera—el comunismo soviético y el liberalismo norteamericano.

Consciente del hecho de que la modernidad ha entrado en crisis a partir de los años veinte, y de que el racionalismo de la Ilustración que definía el proyecto de ésta debe ser completamente repensado, Leo Strauss rehúsa no obstante entregarse—como hacía Heidegger—a lo que él mismo llama una forma de «nihilismo» antirracionalista. ¿Cómo arrancar, pues, la razón de su actual atolladero? Ofreciéndole la posibilidad de reconstruirse en el marco del Estado-nación y poniéndola al servicio de una democracia que sabría renunciar tanto a la ambición de salvar el mundo como a la ilusión de un progreso social indefinido.

Sin abandonar un profundo pesimismo, que con todo es atenuado por su confianza en los valores morales del judaísmo que marcó su juventud, Leo Strauss propone a sus contemporáneos redefinir su proyecto político a partir de una meditación sobre los grandes textos en los que éste ha surgido: los de Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant, por supuesto, pero sobre todo los de Platón y Aristóteles—pues, para él, los «clásicos» continúan siendo superiores a los «modernos». Una buena parte de su obra está así consagrada a una lectura de esos autores, lectura cuya originalidad estriba en su planteamiento decididamente antihistoricista. Rechazando explicar las filosofías del pasado por el contexto cultural en que nacieron, convencido de que los grandes problemas de la humanidad han sido siempre los mismos y de que las ideas de Sócrates no han perdido nada de su vigencia, Strauss estudia los textos como si escaparan al tiempo. Aún más, profundiza directamente en los «clásicos» para edificar su propio sistema, elitista y conservador, pero respetuoso de la «ley natural» y preocupado ante todo por proteger al ciudadano contra la «tiranía» bajo todas sus formas—incluyendo la «tiranía de la mayoría» característica de la democracia de masas y ya denunciada por Tocqueville.

Crítico con respecto a la modernidad (en el sentido amplio del término), hostil a las ciencias sociales, al marxismo y al hegelianismo «de izquierda» (como lo atestiguan sus polémicas con Alexandre Kojève), Strauss contribuirá, a partir de 1945, al renacimiento de la reflexión filosófico-política en el campo occidental y terminará incluso por ejercer, a partir de los años sesenta, una influencia considerable sobre una fracción de la *intelligentsia* de derecha en los Estados Unidos, influencia que posteriormente resultará deci-

siva en estudiosos como Allan Bloom. El camino que propone no deja de ser una vía estrecha. Es difícil entender, en efecto, cómo el ideal socrático al que apela—el de una «república aristocrática» o de una «aristocracia universal»[142]—podría resolver de una vez todas las contradicciones características, hoy en día, de la democracia liberal. Por otra parte, y en definitiva, sea cual sea el interés de su lectura de la filosofía europea, Strauss no consigue aportar más que Jaspers o Arendt en respuesta a la pregunta de saber cuándo y por qué la razón occidental ha comenzado a errar. Y por que encadenamiento de «errores» ha tenido que desembocar, en plena mitad del siglo XX, en ese naufragio que constituye Auschwitz.

De hecho, semejante cuestión, cuya formulación requiere una despiadada lucidez así como una verdadera «teoría crítica» de la historia y de la sociedad, no será realmente planteada, en toda su profundidad, sino por otros dos exiliados alemanes: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno.

4. LA INSTRUCCIÓN DEL PROCESO

Cabe mencionar que los *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936), publicados en París por los miembros exiliados del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, constituyen la primera obra de ese grupo de investigadores realmente colectiva y basada en investigaciones empíricas. Permanecerá, durante dos décadas, como la única.

Los frankfurtianos son, en efecto, a despecho de sus declaraciones, antes filósofos que sociólogos, más bien inclinados a la teoría que a la investigación de campo. Por otra parte, resultan desconcertados por las conclusiones de su propio trabajo—que indican un debilitamiento de la autoridad en la familia burguesa precisamente en el momento en que, en toda Europa, los progresos del fascismo revelan, al contrario, un refuerzo generalizado de las estructuras autoritarias.

Vale la pena observar, al respecto, que los investigadores del Instituto, aunque judíos y lectores de Marx, se quedan durante bas-

142. Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (1963), trad. fr. (a partir de la 3ª ed., 1987), París, PUF, 1994, p. 1037. [Trad. cast.: *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1994.]

tantes años sin verdadera respuesta por lo que respecta al triunfo del nacionalsocialismo en Alemania. No subestiman ciertamente la gravedad del fenómeno, puesto que emigran. Pero experimentan la impotencia de sus habituales instrumentos de análisis para afrontar esos inauditos acontecimientos.

Estas dificultades de fondo, agravadas por disensiones entre los exiliados—desde su llegada a los Estados Unidos, Fromm se aleja del grupo, con el que terminará por romper en 1939, mientras que Marcuse, por su parte, toma distancias progresivamente—, bastan para explicar que los miembros de la escuela de Frankfurt no publiquen demasiados textos importantes durante los años treinta y el comienzo de los cuarenta. Marcuse redacta (1937) su primer ensayo sobre la teoría de la cultura. Adorno continúa reflexionando sobre el jazz en un artículo de 1936 que ya se ha mencionado y la música de Wagner (1939). En cuanto a Horkheimer, a pesar de soñar con una gran obra sobre la lógica dialéctica—que duda en emprender solo, por el temor de no poseer la cultura filosófica suficiente—, se limita a escribir algunos artículos.

Dos de ellos, «La disputa sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea» (1934) y «Teoría crítica y teoría tradicional» (1937), le ofrecen la oportunidad de marcar su oposición no solamente con el Círculo de Viena, sino con el «positivismo» en general, cuyos partidarios defienden—según él—una concepción estrictamente científica de la racionalidad; mientras que Horkheimer ante todo ve en la razón el instrumento de una crítica al «desorden establecido». «Teoría crítica» se convierte además, a partir de 1937, en el nombre bajo el que los miembros de la escuela de Frankfurt presentarán en adelante su programa filosófico.

Sin duda la filosofía de la historia de Walter Benjamin—cuya colaboración busca el Instituto desde 1936—habría podido aportarle un nuevo aliento: pero Benjamin no llegará jamás a Nueva York. Al contrario, sus escritos—cuyas tendencias románticas habían disgustado en un primer momento a Horkheimer—terminan por provocar—gracias a la mediación de Adorno—una lenta evolución en el pensamiento del director del Instituto. Contribuyen a apartarle a la vez del marxismo «riguroso» de su juventud y de la idea de que las ciencias sociales podrían tomar el relevo de la filosofía. Consecuencia de esta evolución: Horkheimer se aproxima a Adorno y le hace saber, en diciembre de 1936, que aprecia particu-

larmente su «mirada afilada por el odio a lo existente»,[143] dicho de otro modo: su espíritu crítico pero no sistemático, su aptitud para descubrir la cara escondida de las cosas. En abril de 1941, cuando Horkheimer abandona Nueva York para instalarse en Los Ángeles, Adorno le sigue sin tardanza. Comienza entonces, entre los dos hombres, una estrecha colaboración, de un género muy raro en la historia de la filosofía, y que la prueba de la guerra no hará sino reforzar.

Es en efecto en el año 1941 cuando las primeras masacres de judíos a gran escala hacen que sea definitivamente imposible eludir por más tiempo la cuestión del antisemitismo. Bajo la influencia del pensamiento de Benjamin, Adorno se da cuenta de que el verdadero problema, en este punto, no es el fracaso de la revolución marxista, sino más bien el fracaso de la misma civilización y el triunfo de la barbarie. No solamente Horkheimer se deja convencer por esta visión de las cosas sino que, en 1942, decide emprender la redacción de un libro en común con Adorno—un libro cuyo título propone este último: *Dialéctica de la Ilustración* (*Dialektik der Aufklärung*). Acabada en California en 1944, la obra es publicada tres años más tarde en Amsterdam.

Aufklärung, en ese trabajo, no designa solamente el Siglo de las Luces—marcado por la gran ofensiva de la razón—sino, de una manera más general, el movimiento por el que la razón tiende a gobernar, desde la Grecia antigua, el conjunto de la vida social y cultural de Occidente. Lo que nos proponen los autores es, pues, claramente una «historia de la razón», de Platón a Auschwitz. O más exactamente, algunos elementos para ella—pues la obra, honestamente subtitulada «Fragmentos filosóficos», no está ni sistemáticamente construida, ni verdaderamente acabada, e incluso presenta ciertas disparidades debidas al hecho de que el primer fragmento parece haber sido inspirado principalmente por Horkheimer y el segundo por Adorno.

A primer vistazo, el lector se enfrenta a la cuestión decisiva:

143. Carta de Horkheimer a Adorno, citada por Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort*, trad. fr., París, PUF, 1993, p. 155.

¿Por qué la humanidad, cuando dispone—gracias a su desarrollo material—de los medios cada vez más poderosos para conseguir la felicidad, se ha deslizado en los dos últimos siglos por la pendiente de la barbarie? ¿Cómo se ha transformado el progreso en regresión y la razón en su contrario? A esta pregunta, los autores responden mostrando (primer fragmento: «El concepto de Ilustración») que razón y su contrario—el mito—, lejos de ser exteriores e inconmensurables entre sí, no han dejado nunca de mantener vinculaciones dialécticas de identificación mutua. Pues, si la razón ha nacido emancipándose del mito—como lo revela el análisis de la épica homérica, contemporánea a ese nacimiento—, ha tenido, en lo sucesivo y a su vez, que hacerse mito, para así combatirlo mejor.

Entre esos «mitos racionales» de una terrible ambigüedad figura en primer lugar la creencia moderna en la omnipotencia de la ciencia y de la técnica, así como en el carácter ilimitado de su progreso. Esta creencia acompaña, desde el Renacimiento, el esfuerzo llevado a cabo por los hombres para convertirse en señores de la naturaleza. Pero la victoria alcanzada por ellos entraña, como contrapartida, su alienación. El reino de la ciencia objetiva no se ejerce solamente sobre las relaciones de los hombres con el mundo. Se extiende a las relaciones de los hombres entre sí. Encarnándose en el Estado moderno, provoca la reificación de la existencia social, la colonización de la vida cotidiana—incluyendo la vida privada—por una administración totalitaria y anónima. Entre la democracia norteamericana y el fascismo hitleriano no hay, desde este punto de vista, sino una diferencia de grado. El segundo no hace sino llevar a un nivel de horror hasta el momento desconocido la tendencia a la aniquilación del pensamiento y a la masificación de los individuos que existe—al menos en estado latente—en todo sistema de tipo capitalista. Es, pues, el reino de la ciencia objetiva—bautizada por ellos como «positivismo»—lo que Horkheimer y Adorno consideran originariamente responsable de la «decadencia» o, más exactamente, de la «deriva» catastrófica del mundo occidental en el siglo XX.

Semejante crítica del «positivismo»—con el que se identifica, según los autores, una parte importante de la filosofía europea, de Descartes a Russell—no deja de recordar la que, veinte años antes, Heidegger desarrolló apoyándose en Spengler. Sus verdaderas referencias teóricas, no obstante, han de buscarse más bien en el pensamiento de Benjamin, en las reflexiones de Nietzsche y Freud so-

bre la crudeza del proceso civilizador, incluso en el humanismo del joven Marx.

Por otra parte, Horkheimer y Adorno renunciaron—a diferencia de Heidegger—a la ambición de «superar» la filosofía. Su proyecto se define más bien como «una crítica de la filosofía que, en tanto que tal, no quiere sacrificar la filosofía».[144] De que el «positivismo»—en el sentido que le dan a este término—constituye una «perversión» de la razón no se sigue que, en efecto, se tenga que renunciar a la razón, sino—lo que reclama más coraje y clarividencia—que es urgente aprender a separar, en la razón, los elementos de conocimiento de los residuos míticos. Esa debería ser, en todo caso, la misión de una teoría verdaderamente «crítica».

Consagrado a la «producción industrial de bienes culturales», el segundo fragmento constituye un buen ejemplo de cómo los investigadores de Frankfurt utilizan la «microsociología» de la vida cotidiana como apoyo—o pretexto—de su filosofía de la historia. Allí se encuentra un análisis de la cultura popular norteamericana de los años cuarenta (radio, films, revistas...), destinado a mostrar que esos bienes culturales, producidos en serie en función de normas racionalmente elaboradas, no sirven de hecho sino para mixtificar a las masas con el fin de perpetuar su sujeción. Estas páginas—animadas de un antiamericanismo típico de la mentalidad europea izquierdista de entonces—pretenden sobre todo mostrar, con un ejemplo preciso, la situación de «depravación» espiritual en que se encuentra el país más desarrollado del mundo. La derrota del fascismo, sin duda, no lo resolverá todo según Horkheimer y Adorno, puesto que no detendrá la «masificación» de la cultura y de la sociedad occidentales.

El último gran fragmento, «Elementos del antisemitismo», constituye—con el trabajo de Hannah Arendt (1951) sobre los orígenes del totalitarismo—uno de los primeros esfuerzos, en la filosofía contemporánea, para explicitar las raíces de la persistente *estupidez* que, a través de las épocas, constituye el fundamento or-

144. Esta fórmula figura en el prefacio redactado en 1969 por Horkheimer y Adorno para una nueva edición de *Dialektik der Aufklärung*; trad. fr. con el título *La dialéctique de la raison*, París, Gallimard, col. Tel, 1983, p. 10. [Trad. cast. de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.]

dinario de todo odio a los judíos. Pensar el antisemitismo conlleva, para la razón, tratar de pensar sus propios límites. Los autores, sin embargo, no se hacen demasiadas ilusiones sobre el éxito de sus esfuerzos. Saben que el antisemitismo no puede explicarse ni por argumentos biológicos, ni por razones económicas, ni siquiera—a pesar del secular resentimiento cristiano—por motivos puramente teológicos.

Para ellos, tan sólo una investigación que se apoyara en el psicoanálisis—por una parte—y en la historia de las mutaciones sociales y culturales atravesadas por Occidente desde el final del mundo antiguo—por otra—permitiría comprender que lo que focaliza el odio contra los judíos ha de buscarse en la concepción judía de la felicidad, en el valor absoluto que el judaísmo concede al respeto de la Ley entendido como fin en sí mismo, así como en el retiro, el desapego mesiánico en relación al curso de la historia mundial, que resultan de ello. ¿Sería el judaísmo el último fermento de resistencia espiritual a la omnipotente dominación del «positivismo» sobre la existencia social de los hombres «civilizados»? Se podría, en todo caso, entresacar de esta hipótesis una explicación de la constancia con que ciertos «civilizados», aplastados por el progreso de esa civilización que ha perdido todo sentido de los valores, experimentan la necesidad—para soportar sus propios sufrimientos—de perseguir con su odio la última «minoría» capaz de dar fe, solamente con su mera existencia, de su fracaso metafísico.

A modo de conclusión, Horkheimer y Adorno observan que el nazismo, haciendo del antisemitismo la clave de su programa, ha hecho realidad uno de los más antiguos fantasmas antisemitas: puesto que constituye el escándalo por excelencia de la razón moderna, el genocidio nos obliga a considerar en la actualidad el problema judío como el «punto de inflexión de la historia».[145]

Gracias a la ayuda económica del American Jewish Committee, el esbozo de una teoría del antisemitismo contenido en *Dialéctica de la Ilustración* suscitará, a partir de 1945, nuevas investigaciones, apoyadas por pesquisas empíricas más precisas, en las que participaron sociólogos y psicólogos como Bruno Bettelheim (1903-1990). Esas investigaciones desembocan a su vez en la publicación de una obra

145. *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 207.

colectiva, *Estudios sobre el prejuicio* (1949)—título que remite evidentemente a los prejuicios racistas. Titulada «La personalidad autoritaria», la primera parte (1950) de esta obra expone el resultado de un trabajo dirigido por Adorno, referente a los complejos—en el sentido freudiano del término—capaces de favorecer la adhesión a las ideologías de tipo fascista. Diversos psicoanalistas seguirán, en las décadas siguientes, este tipo de investigación.

Mientras tanto, la guerra ha terminado. No sin aprensiones, Horkheimer y Adorno se deciden a volver a Alemania. El primero recupera su cátedra en la Universidad de Frankfurt, de la que será rector en 1951. El mismo año, reinstala en su ciudad de origen el Instituto de Investigaciones Sociales, cuyas actividades se reanudan poco a poco. Terminará, cuando se jubile (1958), por confiar la dirección a Adorno. Durante este período, Horkheimer sólo publica unos pocos textos nuevos. Se tendrá que esperar a la aparición póstuma de sus *Notas críticas* (1974) para apreciar en su justo valor su última filosofía de la historia.

Escalonadas durante una veintena de años (1949-1969), esas notas tomadas día a día atestiguan la radicalización creciente del pesimismo congénito de Horkheimer. Ciertamente, el final de la guerra significa el repicar fúnebre para el nacionalsocialismo, pero la barbarie no ha hecho más que seguir desarrollándose bajo otras formas. Si bien continúa utilizando todavía las categorías del materialismo histórico para comprender el funcionamiento de las sociedades contemporáneas, Horkheimer identifica, sin la menor indulgencia para ambas, las dictaduras brutalmente ejercidas en nombre del comunismo y las técnicas más insidiosas de idiotización de las masas que se esconden bajo el paraguas liberal. «Oeste y Este, a fin de cuentas, no constituyen en absoluto la antinomia en la que quieren que creamos».[146]

146. Max Horkheimer, *Notes critiques*, trad. fr., París, Payot, 1993, p. 68. La primera edición alemana de las *Notizen* (1974) cubre el período 1950-1969, mientras que la segunda edición, ligeramente aumentada, correspondiente al sexto de los diecinueve volúmenes de los documentos reunidos de Horkheimer (Frankfurt, S. Fischer, 1985-1996), cubre el período 1949-1969.

Sin embargo, aunque desespera de todos los movimientos colectivos que afirman estar inspirados por la clase o bien por la nación, Horkheimer no llega a resignarse del todo a la situación mundial tal como está. Como verdadero partidario de las Luces, cree al menos en la posibilidad, para el individuo, de actuar de manera que disminuyan los sufrimientos de otros individuos, aun cuando, para designar esta actitud pragmática, lamenta no encontrar un término mejor que el de «humanismo»—que le parece un «pobre lema provincial de un europeo medio cultivado».[147] Mal comprendido en la época de la guerra fría, el eslogan en cuestión recuperará no obstante una cierta actualidad después del final de la contienda.

En cuanto a Adorno, después de haber intentado proseguir la investigación esbozada por la *Dialéctica de la Ilustración* en una recopilación de breves fragmentos—*Minima moralia* (1951)—, se consagra, a partir de su retorno a Frankfurt, a sus cursos en la universidad (que le ha ofrecido una cátedra) así como a trabajos de sociología y de estética. Literatura y música continúan estando en el centro de sus reflexiones. Aunque sus preferencias personales se dirigen a Schönberg y la escuela dodecafónica (*Filosofía de la nueva música*, 1949), observa con atención, en los años cincuenta, los progresos de la música aleatoria (Stockhausen).

En 1961, un coloquio organizado en Tubinga por la Sociedad Alemana de Sociología ofrece la ocasión a Adorno y Habermas —quien es desde 1956 su ayudante en Frankfurt—de una confrontación directa con Karl Popper y el filósofo alemán Hans Albert, considerados por ellos como los representantes de ese «positivismo» que denunciaba la *Dialéctica de la Ilustración*. De sus encuentros saldrá un libro—*La disputa positivista en la sociología alemana* (1969)—donde se encuentran recogidas las intervenciones de unos y otros.

Si bien en este momento la «disputa» está un poco cogida con alfileres, en ella subyace la incompatibilidad de fondo que separa los puntos de vista de Popper y de Adorno. Hostil a la dialéctica hegeliana así como a la de Marx, el primero pretende garantizar la

147. Ibid., p. 100.

objetividad y la neutralidad política del método sociológico: las ciencias sociales no deben ser consideradas, según él, desde un ángulo diferente al de las ciencias de la naturaleza. Esta posición, como se recordará, era la de Carnap—si bien Popper ha rehusado siempre dejarse identificar con el Círculo de Viena y si bien Carnap había experimentado, por su parte, una simpatía por el marxismo que Popper está lejos de compartir. Adorno, por contra, persiste en querer vincular la investigación sociológica a una «teoría crítica» de la sociedad, es decir, a un vasto proyecto dirigido a la transformación de la misma. De esa «disputa», que no tendrá una conclusión clara, se retendrá sobre todo la violencia—a veces desmesurada—de los ataques lanzados por Popper contra las ideas de Adorno y particularmente contra el lenguaje de éste, calificado de «oscuro» y de «trivial». Cabe notar que idénticas críticas serán dirigidas por Adorno mismo al lenguaje de Heidegger, en un estudio consagrado al último: *Jerga de la autenticidad* (1964).

Poco tiempo después, Adorno retorna a la filosofía fundamental con un gran libro—*Dialéctica negativa* (1966)—fruto de diez años de trabajo. Privado—como su título sugiere—de todo contenido «positivo» y escrito en un lenguaje sobrio pero de gran dificultad, este atípico texto puede ser considerado, a su vez, como una continuación de la historia cultural de Occidente esbozada en *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, no se apoya en las ciencias sociales—rechazadas por su «positividad»—ni en una investigación empírica, a pesar de que los análisis concretos florecen en cada una de sus páginas. Sin duda hay que leerla como el resultado de una tentativa desesperada, por parte de Adorno, para condensar una teoría de la sociedad—demasiado amplia para ser llevada a cabo—y para extraer, de sus solas experiencias existenciales, las grandes líneas de una filosofía cuya ambición sería «superar» de una vez por todas las «metafísicas» anteriores: la de Hegel por supuesto—culpable de haber reabsorbido lo «negativo» en el triunfo final del espíritu absoluto—, pero también la de Heidegger, condenada por sus implicaciones políticas—entre otras.

El libro se abre con una paradoja: si la filosofía está todavía viva, es porque le falta interrogarse por las razones de su fracaso, es decir, de su impotencia para transformar el mundo liberando al hombre alienado. Sigue una crítica en toda regla del pensamiento heideggeriano, dirigido no sólo contra su irracionalismo sino también

contra como *Ser y tiempo* «ontologiza» la historia;[148] dicho de otro modo, considera la situación existente—sea cual sea—como dirigida por el Ser mismo. Tal actitud explica, según Adorno, el ulterior desliz del maestro de Friburgo hacia la apología del orden establecido, por consiguiente, del nazismo. En contraste con ese «positivismo» político y, más en general, por oposición a toda la tradición del idealismo alemán de donde procede, en lo sucesivo Adorno se remite menos a Marx que a una «lógica de la dislocación»[149] o de la pura negatividad. Es decir, de un pensamiento que, renunciando a las facilidades de la «síntesis» hegeliana, rehusaría conciliar ilusoriamente los contrarios proclamando su identidad final.

Ninguna síntesis, en efecto, es posible mientras un solo hombre sufra a causa de otros hombres. «El más pequeño signo de sufrimiento absurdo en el mundo empírico desmiente toda la filosofía de la identidad que quiera hacernos olvidar este sufrimiento»,[150] escribe Adorno, haciéndose eco de una reflexión de Georg Simmel, quien «se sorprendía de que la historia de la filosofía deje aparecer tan poco los sufrimientos de la humanidad».[151] Identificado con la negatividad, el dolor constituye, pues, el motor de la dialéctica adorniana. Los tres últimos capítulos del libro ofrecen un resumen concreto del funcionamiento de ésta. El primero va destinado a redefinir la libertad a partir de una crítica de la formulación que daba Kant. El segundo ataca la filosofía hegeliana de la historia y particularmente la noción de «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*), fundamento de todas las místicas nacionalistas y reaccionarias. El tercero, finalmente, nos remite a la interrogación sobre la posibilidad de una metafísica en la actualidad—dicho de otro modo, «después de Auschwitz».

Después de Auschwitz, dice Adorno, «toda afirmación de la positividad de la existencia» no puede ser sino «palabrería».[152] «Auschwitz ha probado de manera irrefutable el fracaso de la cultura [...]. Toda cultura posterior a Auschwitz, incluyendo su urgente crítica, no es más que un cúmulo de inmundicias».[153] Auschwitz destruye, en suma, toda esperanza de reconciliación de la filosofía

148. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 68.
149. Ibid., p. 118. 150. Ibid., p. 161. 151. Ibid., p. 124.
152. Ibid., p. 283. 153. Ibid., p. 287.

con la experiencia. Después de Auschwitz todos somos culpables, al menos en el sentido de la culpabilidad metafísica evocada por Jaspers. Al mismo tiempo, Adorno afirma que esta culpabilidad es lo que nos obliga aún a filosofar—y lo único. En efecto, la filosofía debe medirse por la existencia del mal absoluto. Debe esforzarse, si bien no por pensarlo (¿es pensable?), sí al menos por afrontarlo. Si no lo hiciera, si por impotencia o por cobardía rechazara esta confrontación, no serviría para nada. No habría ninguna diferencia entre ella y «la música de acompañamiento con que la SS gustaba de cubrir los gritos de sus víctimas».[154]

La salida de este oscuro combate resulta incierta. Sin embargo, el «nihilismo» materialista del último Adorno—que rechaza por adelantado y por principio toda tentativa de dar un sentido a la muerte—no desemboca más que el pesimismo del último Horkheimer en algún tipo de resignación. A pesar de su esencial incompletitud, la dialéctica negativa proporciona elementos para dos formas de salvación.

La primera es de orden ético. Igual que Horkheimer, Adorno cree en el individuo, y únicamente en él. Admite, pues, que la acción individual no sea, *a priori*, inútil. «Pensar y actuar de manera que Auschwitz no se repita, que no suceda nada parecido»:[155] tal es después de Hitler el nuevo imperativo categórico—un imperativo tan obligatorio como el de Kant, incluso si resulta difícil encontrarle un fundamento absoluto, en razón del rechazo adorniano de toda trascendencia religiosa. Hay que admitir aquí que la ética, para hacer valer sus exigencias, no tiene necesidad en absoluto de Dios, ni de ningún policía: es a cada uno de nosotros—si queremos dar un sentido a nuestra existencia—a quien corresponde estar vigilante.

Subordinada a la primera, la segunda forma de salvación remite a la estética. Contrariamente a la tentación schopenhaueriana de erigir en un absoluto la desesperación, Adorno tiende a considerar que «el curso del mundo no está absolutamente cerrado [...]. Por frágil que sea en él todo signo del Otro, por desfigurada que sea toda felicidad en tanto que revocable, [...] está al menos [el ser] atravesado por promesas de ese Otro, constantemente traicionadas».[156] Traicionadas pero también reveladas, a su pesar, por las «bellas apa-

154. Ibid., p. 286. 155. Ibid. 156. Ibid., p. 315.

riencias» de la obra de arte y por la emoción que esas apariencias suscitan, esas «promesas de felicidad» a las que nadie puede resistirse.

Como Nietzsche, Adorno invita, pues, al filósofo a hacerse artista, a presentir la misteriosa proximidad del concepto y de la intuición, de la verdad y de la locura. Esa llamada a una trascendencia inmanente, exigida por la mirada de un filósofo-esteta «que no quiere que el mundo pierda todos los colores»,[157] constituye el enigma final de un libro que—treinta años después de su primera aparición—no ha librado todavía sus secretos.

Hay que decir que Adorno no tendrá demasiado tiempo para explicarse: muere tres años más tarde en plena revuelta estudiantil. Sin embargo, su *Teoría estética*—publicación póstuma (1970)—vendrá a completar la *Dialéctica negativa* subrayando que hay una convergencia real entre arte y filosofía—la razón de esa convergencia está en su común aptitud para producir, por medios diferentes, una crítica de la sociedad capitalista en la época de su «descomposición».

Trabajo considerable, tanto por la ambición que lo anima como por la cultura que lo sustenta, la *Teoría estética* parte de la cuestión que—desde 1945—persigue a Adorno: «Se ha hecho evidente que todo lo que concierne al arte ya no está asegurado [...], incluso su derecho a la existencia. [...] El lugar y la función del arte en la sociedad se han vuelto inciertos».[158] Siguen largas disertaciones—marcadas por la influencia benjaminiana—sobre el «contenido de verdad» de la obra de arte, sobre sus relaciones con el hecho social, sobre las transformaciones sufridas en la era tecnocrática—una era caracterizada por el reinado del dinero, de los medios de comunicación y de la burocracia. De todas maneras, a medida que se desarrollan esas reflexiones, emerge igualmente la idea de que el arte, como la filosofía, debe sobrevivir a Auschwitz, puesto que es a su vez un medio de vigilancia política contra los extravíos de la razón. Le bastará únicamente, para cumplir con esa función, con dejar de ser un puro juego narcisista. Y darse cuenta de que su misión es conservar la traza del dolor—a fin de ser mejor testimonio en contra de él—infligido al hombre por el hombre.

157. Ibid.

158. Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, nueva trad. fr., París, Klincksieck, 1989, p. 15. [Trad. cast. de Fernando Riaza: *Teoría estética*, Madrid, Tecnos, 1971.]

«¿Qué sería del arte en tanto que escritura de la historia, si se desembarazase del recuerdo del sufrimiento acumulado?».[159] Con esta nueva pregunta, dirigida tanto a los pensadores como a los artistas y, además, a todos los hombres, termina la obra angustiada de un filósofo que ha ido tan lejos como ha podido en la instrucción del proceso a la razón y la Ilustración. Un proceso cuya apertura ha sido requerida por la simple existencia del nacionalsocialismo. Y cuya instrucción, medio siglo después del final de la guerra, dista mucho de haber acabado.

159. Ibid., p. 330.

4

EN LA GUERRA FRÍA

1. LOS PARTIDARIOS DEL LIBERALISMO

Mil novecientos cuarenta y cinco es un año extraño. En el espacio de seis meses ha terminado una guerra mundial que ha durado seis años, mientras que comienza otra que va a durar cuarenta y cuatro. En su intersección, dos fechas fatídicas: el 6 y el 9 de agosto.

Esos días, la aviación norteamericana destruye, utilizando por primera vez armas atómicas, las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki. Las bombas matan en pocos instantes a ciento veinte mil personas y hieren a muchas más. Provocan estragos irreparables para el medio natural y un trauma psicológico de alcance mundial. En adelante, la humanidad vivirá a la sombra de una nueva amenaza: la del apocalipsis nuclear.

¿Era indispensable tamaño asesinato masivo para asegurar la victoria de los Aliados sobre las potencias del Eje? De hecho, a inicios de agosto de 1945, los alemanes ya hace tres meses que se han rendido. Los japoneses, por su parte, están condenados a capitular. Bastaría con algunas semanas para agotar sus últimos deseos de resistencia. Pero el verdadero problema, para los Estados Unidos, no está aquí. Pues, desde mayo, todo ha cambiado.

En efecto, al conocer el suicidio de Hitler, América ha creído haber terminado con el nazismo. Por un singular error de análisis, provocado por su deseo de olvidar su parte de culpa en la Shoah, los países occidentales han escogido en su mayoría—a partir de ese momento—minimizar la importancia del fenómeno nacionalsocialista. En lugar de reconocerlo como lo que es realmente: la expresión política, exacerbada por la moderna organización burocrática y técnica del Estado, de una obsesión de «pureza racial» (en este caso, el antisemitismo) cuyas raíces están profundamente ancladas en la cultura occidental, han preferido

no ver sino el producto de una patología excepcional (la del aislado individuo Hitler) o de una historia local (la de la Alemania de los años veinte).

Desde mayo de 1945, pues, el nazismo—del que nadie quiere creer que pueda no haber desaparecido con Hitler—ha dejado bruscamente de ser el enemigo principal del mundo «libre». Ha sido reemplazado por un nuevo enemigo: el comunismo. Un comunismo «oriental» que encarnan la URSS y, más al este, las fuerzas revolucionarias que agitan China.

Frente al avance de las tropas soviéticas en Europa occidental, frente al ascenso de la insurrección maoísta, la administración norteamericana se propone reaccionar con rapidez. Si decide asestar un fuerte golpe, no es sólo para finalizar los combates en el Pacífico. Es también para lanzar una advertencia a los soviéticos. Así, la bomba de Hiroshima es a la vez el último acto de la guerra con el Eje y el primero de un nuevo conflicto que pronto se llamará la guerra «fría».

Ésta será planetaria, como la Segunda Guerra mundial. Terminará, sin embargo, sin previo aviso, el 9 de noviembre de 1989, con el desplome del muro de Berlín—símbolo de la división de Alemania, de Europa y del resto del mundo en dos campos: capitalista y comunista. Debido a esta partición del mundo, Europa habrá conocido, durante medio siglo, una especie de paz armada: de común acuerdo, en efecto, las dos superpotencias—norteamericana y soviética—evitarán enfrentarse militarmente sobre ese terreno «sensible». Pero no temerán hacerlo, por contra, en Corea, en Vietnam, en África, en América Latina. La llamada guerra «fría» no lo será en todas partes. Matará más en los países en proceso de desarrollo, en conflictos locales, geográficamente limitados, de incierta salida—y que no habrán servido de nada. De nada, sino para mantener la presión, por una parte, y, por otra, para acabar de arruinar a los países en cuestión, privándolos de los medios para lograr su despegue económico. Prenda de paz y de seguridad para una Europa cortada en dos, la guerra será una verdadera tragedia para el resto del globo, abandonado a absurdas rivalidades políticas, a la miseria y a la dictadura.

Vista desde Occidente, donde triunfará en los años sesenta la «sociedad del consumo», esa tragedia no será demasiado comprendida. Entre los filósofos, algunos escogerán ignorarla, ya sea porque

no les incomoda, ya sea porque estiman que la filosofía no debe mezclarse con la historia. Consiguiendo la triple gesta de olvidar Auschwitz, de dar la espalda al telón de acero y cerrar los ojos ante los dramas cotidianos del Tercer Mundo, se comportarán como si la razón no hubiera sido utilizada para la acción y la filosofía careciera de consecuencias sociales—como si el único porvenir posible, para esta última, residiese en la exploración de los meandros de la subjetividad, o bien de los procedimientos formales del discurso científico. La época les parecerá muy apacible a algunos herederos de la fenomenología y a algunos adeptos del análisis lógico-lingüístico. Los primeros polemizarán ocasionalmente con los segundos. Pero unos y otros estarán de acuerdo al menos en este punto preciso: la necesidad, según ellos, de preservar su reflexión «profesional» de todo contacto con el mundo.

Otros, por el contrario, tomarán partido. Elegirán su campo, no solamente como hombres de acción, sino también como filósofos sinceramente convencidos de que sus posiciones teóricas —sobre la naturaleza de la mente o el funcionamiento de la ciencia—comportan determinados compromisos en el orden ético y político.

Entre estos últimos, se encuentran defensores del liberalismo occidental (Popper, Aron), pero también un filósofo para el que la libertad será más importante que el liberalismo (Sartre), otro que consagrará su vida a la búsqueda de una «tercera vía» (Marcuse), otro—finalmente—que creerá posible salvar el marxismo al darle un nuevo sentido (Althusser). Sin embargo, en un momento u otro, todos deberán afrontar el desmentido que la realidad se encargará de infligir—en grados más o menos graves—a sus esperanzas y a sus teorías.

Por una singular ironía, el principal pensador del campo occidental durante toda la guerra fría, sir Karl Popper, es a su vez un antiguo comunista. El arquetipo, en cierto sentido, de ese comunista «arrepentido» cuya figura, a partir de la insurrección húngara de 1956, será cada vez más frecuente en los intelectuales.

Para comprender su itinerario político, basta con remitirse a los relatos que él mismo nos ha dejado, ya sea en su autobiografía

—*Búsqueda sin término* (1974)—, ya sea en las primeras páginas de *La lección de este siglo* (1992), texto de una entrevista concedida por el filósofo, dos años antes de su muerte, al periodista italiano Giancarlo Bosetti.

Según sus propias palabras, Popper creció en una familia vienesa adepta a las ideas de izquierda. Jurista apasionado por la historia social, su padre poseía en su biblioteca las obras de Marx, Lassalle, Kautsky y Bernstein. El joven Karl tiene apenas doce años cuando lee por primera vez (1914) un libro sobre el socialismo. Cuando estalla la Primera Guerra mundial, adopta espontáneamente el partido de la paz: para él, como para el resto de su familia, la causa de la alianza austro-alemana es simplemente indefendible.

Después de la caída del Imperio Austríaco—a inicios de 1919—, se aproxima a un grupo comunista, cuyas convicciones pacifistas le atraen. ¿No han sido los bolcheviques los primeros en poner fin a la guerra mediante el tratado de Brest-Litovsk? Durante algunos meses, pues, Popper se considera a sí mismo comunista. Más tarde, en julio de 1919, durante una manifestación de izquierda en la que participa, la policía austríaca dispara entre el gentío. Seis de sus camaradas mueren.

Popper reacciona de manera emotiva ante este acontecimiento. Tomando conciencia de repente del hecho de que la idea de revolución implica el uso de la violencia, decide—por odio a esta última—romper todos los puentes con el comunismo. Se convierte pues en antimarxista por pacifismo—un pacifismo al cual, como Russell, estará siempre muy vinculado.

Enfrascado poco después en la lectura del *Capital*, Popper descubre en él dos tesis fundamentales de Marx cuya importancia no había calibrado verdaderamente. Según la primera, el capitalismo no puede ser «mejorado» mediante reformas, sino que debe ser destruido para poderlo reemplazar por un sistema globalmente diferente. Según la segunda, esta destrucción es inevitable, en virtud de las leyes mismas que presiden el desarrollo de la economía capitalista. Convencido de que estas dos tesis constituyen la justificación última de la utilización de la violencia por el movimiento comunista, Popper empleará en adelante el resto de su vida en combatirlas. Al menos en los intervalos de ocio que le dejarán los numerosos trabajos que consagrará a la ciencia y a la teoría del conocimiento—pues, como Russell también aquí, Popper pasará con

igual facilidad de la lucha política a la investigación epistemológica y viceversa.

En el camino de esta cruzada antimarxista dos libros hacen época. El título del primero—*Miseria del historicismo* (1935, reescrito en 1944 y publicado por primera vez en forma de dos artículos en la revista *Economica* en 1944-1945)—señala la doctrina que va a convertirse en la bestia negra de Popper. «Historicismo», para Popper, no designa solamente—como en Husserl—la tendencia a reducir el contenido de un concepto a lo que revela el estudio de su génesis histórica, sino—de manera más fundamental—la teoría según la cual la historia obedece a leyes que, correctamente comprendidas, permitirían en parte anticipar el futuro.

Curiosamente, Popper ve en esa creencia—compartida no sólo por Hegel y por Marx, sino también por numerosos historiadores profesionales, incluyendo a historiadores resueltamente liberales—la expresión de una fe irracional, incompatible con una actitud auténticamente científica. La historia, para él, no podría obedecer a leyes, la idea misma de «ley histórica» le parece una contradicción en los términos. Desgraciadamente, los argumentos avanzados para justificar esta última tesis no son demasiado convincentes y la tentativa que llevará a cabo Popper—en un artículo de 1950 («Indeterminism in quantum physics and in classical physics»)—para «deducirlos» del indeterminismo de la física cuántica lo será todavía menos (como el propio Popper admite en el prólogo a la edición de *Miseria del historicismo* de 1957). ¿Es legítimo por otra parte, sean cuales sean las dificultades que provoque la aplicación de la noción de ley en las ciencias sociales, declarar esta aplicación imposible *a priori* y privar así a la historia de toda posibilidad de convertirse en una disciplina científica?

La sociedad abierta y sus enemigos (1945), publicado en dos volúmenes, es una empresa de mayor envergadura, aunque ese libro, que ha conocido un éxito considerable, haya también envejecido. Recuperando, para aplicarla a las sociedades, la distinción introducida por Bergson[160] entre moral «cerrada» (fundada en la obligación) y moral «abierta» (ligada a las aspiraciones ideales del individuo),

160. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, F. Alcan, 1932. [Trad. cast. de Jaime de Salas y José Atencia: *Las dos partes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.]

Popper parte de la hipótesis—más bien arriesgada—según la cual el historicismo, núcleo de todo pensamiento «dialéctico», estaría necesariamente unido con la voluntad de retornar a una sociedad «cerrada», «tribal», por tanto con el menosprecio de toda exigencia de libertad individual. La obra se esfuerza, siempre, en establecer la existencia empírica de tal nexo en el interior de algunas grandes filosofías: Heráclito, Platón, Aristóteles, Hegel, Marx—todos ellos pensadores «dialécticos», por supuesto.

Mejor pasar rápidamente por la caricatura ofrecida de los cuatro primeros. Heráclito es desfigurado, Platón esquematizado en extremo, Aristóteles rechazado como pensador mediocre. La crítica al «tribalismo» heracliteano es además tan libre que, después de haber intentado retocarla en el capítulo V de *Conjeturas y refutaciones* (1963), Popper la abandonará finalmente en una nota de la traducción francesa de *La sociedad abierta*.[161] En cuanto a Hegel, se ve descalificado desde el inicio, sobre la base de la afirmación—heredada de Moore, Russell y Carnap—de que sus libros son ininteligibles: «fórmulas pomposas y verborrea pretenciosa».[162] Durante toda la guerra fría, la filosofía «analítica», de manera prácticamente unánime, suscribirá ese juicio.

El análisis popperiano de los peligros del nacionalismo alemán—ejemplificado por Fichte—se revela más certero. En cuanto a Marx, finalmente, se beneficia—si se le compara con sus predecesores—de un trato de favor. Como punto de partida, Popper reconoce que hay que considerarlo «entre los liberadores de la humanidad».[163] Le agradece que nos haya dejado—con el capítulo VIII del primer libro del *Capital*, consagrado a la jornada de trabajo del proletario—«un documento imperecedero sobre el sufrimiento humano»[164] en el infierno del naciente capitalismo. Admitiendo sin ambages la legitimidad de la protesta marxista contra las injusticias sociales, Popper llega incluso a afirmar: el marxismo «moral»—con su «sentimiento de la responsabilidad social» y su «amor por la libertad»—debe sobrevivir.[165] Ello no le impide, más bien al contrario, esforzarse por destruir hasta sus cimientos el «marxismo científico».

161. *La Société ouverte et ses Ennemis*, trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1979, t. I, p. 168. [Trad. cast. de Eduardo Loedel: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1991.] 162. Ibid., t. I, p. 19. 163. Ibid., t. II, p. 83.
164. Ibid., t. II, p. 230. 165. Ibid., t. II, p. 141.

Según él, en efecto, la pretensión del marxismo de fundar una ciencia de la historia no resiste el examen. No solamente la historia no tiene un sentido, sino que no obedece a ninguna ley específica y no puede convertirse en objeto de la ciencia. Al pretender lo contrario, Marx ha confundido predicción científica y vaticinio. Y el curso de los acontecimientos lo ha convertido en un «falso profeta». Toda tentativa dirigida a transformar la sociedad capitalista para permitir la realización de sus «profecías» no puede menos que saldarse con una regresión—el «colectivismo» marxista no es, en el mejor de los casos, sino una forma de «neotribalismo».

La actitud racional consiste, a la inversa, en reconocer la democracia liberal como el mejor régimen posible. Y en intentar mejorar el sistema capitalista paso a paso, por «intervenciones limitadas»[166] (*piecemeal social engineering*), a fin de hacerlo—progresiva y pacíficamente—más equitativo. Esta posición, de inspiración socialdemócrata, resulta muy próxima al programa político de Russell o de Schlick. Pero Popper se alejará muy pronto de ella para alinearse, en los años cincuenta, con un liberalismo ilimitado, antiburocrático y antiestatal, preconizando la privatización de los servicios públicos y de las universidades—antes de volver, al final de su vida, a una concepción más matizada, confiando al Estado liberal la misión de hacer respetar los derechos de los ciudadanos y de protegerlos contra toda forma de violencia.

La sociedad abierta finaliza con un elogio del racionalismo, flanqueado de una advertencia contra los peligros del «misticismo intelectual»,[167] que no podemos sino suscribir. Parece difícil, por lo demás, desaprobar a Popper cada vez que se remite, por falta de mejor justificación, a la eterna «sabiduría popular»—así como cuando constata, en un tono desengañado, que «querer la felicidad del pueblo es quizás el más temible de los ideales políticos».[168] Tales perogrulladas no son demasiado aptas para suscitar el debate. Existe, en cambio, otro aspecto del libro que merece discusión.

Si bien su autor afirma—en un prefacio redactado ex profeso, el 2 de mayo de 1978, para la edición francesa—haber tomado la decisión de escribir *La sociedad abierta* para defender la libertad el día que Hitler invadió Austria, y si bien su publicación se produce el año mismo del final de la guerra, los tres enemigos de la socie-

166. Ibid., t. I, p. 9. 167. Ibid., t. II, p. 165. 168. Ibid., t. II, p. 160.

dad abierta (fascismo, nazismo y comunismo) no están tratados del todo en igualdad de condiciones. Contrariamente a lo que habría sido lógico hacer después de Auschwitz, al nazismo—implícitamente reducido a una simple variante del fascismo—no se le reconoce ninguna especificidad. Racismo y antisemitismo, denunciados mediante algunas vagas fórmulas, no suscitan ningún análisis. Más grave todavía, las doctrinas modernas del fascismo—que deben poco a Platón—no son expuestas y ni siquiera brevemente mencionadas en esa voluminosa obra, cuya segunda mitad, por contra, está consagrada por completo a la crítica de Marx. Algunos pasajes, donde el marxismo—en nada distinguido del stalinismo—se ve explícitamente comparado al fascismo,[169] incluso sugieren que—para Popper—el primero es de hecho más peligroso que el segundo. Marx, he aquí el enemigo. Hitler, a su lado, no es nada.

Cuando se toman la molestia de responder a este tipo de observación, los incondicionales de Popper dudan entre dos argumentos diferentes. O bien hacen valer que en 1945, después de la muerte de Hitler, el principal enemigo de la sociedad abierta no era ya el nazismo sino el comunismo vencedor: apreciación de miras limitadas, puesto que, menos de cincuenta años más tarde, es de nuevo el nazismo y no el comunismo lo que aparece, en Europa y en todas partes, como la amenaza más seria para los valores democráticos. O bien desvían el debate afirmando que Popper aspiraba a trascenderlo. Dicho de otro modo, que su propósito no era denunciar tal o cual forma de totalitarismo, sino más bien «el» totalitarismo en general, fuese de derecha o de izquierda.

Queda por interrogarse sobre la pertinencia de este segundo argumento. Parece implicar que la oposición de la izquierda y de la derecha no tiene ya, en la actualidad, significación política: afirmación como mínimo presuntuosa. ¿Quiere decir, por lo demás, que hay que considerar nazismo, fascismo y comunismo como tres tipos de regímenes absolutamente equivalentes? Ello comportaría olvidar que el comunismo—o más exactamente el socialismo, que es el encargado de preparar su advenimiento—diverge de los dos primeros por el hecho de que confiere, a la futura e ideal «sociedad sin clases», la misión de favorecer el desarrollo individual de todos los hombres. Por otra parte, hay muchas formas posibles de socia-

169. Ibid., t. II, p. 59.

lismo «real»—y no una sola, la forma stalinista—, igual que hay muchas formas de fascismo. Finalmente, por el lugar central que ocupa en su programa la política de exterminación «racial», el nazismo se distingue a la vez del fascismo y del socialismo. Carece, pues, de interés pretender designar, por un único e idéntico término, realidades tan alejadas entre sí.

No obstante es eso precisamente lo que intenta Popper. Toda su teoría política se basa a fin de cuentas en la idea—de un maniqueísmo desconcertante—de que no existen, en sentido amplio, sino dos tipos de regímenes: los «buenos» (regímenes democráticos) y los «malos» (regímenes totalitarios, también bautizados como «dictaduras» o «tiranías»). Por supuesto, el criterio de demarcación es de una extrema generalidad. Los regímenes dictatoriales son aquellos «de los que no es posible desembarazarse sin una revolución exitosa»,[170] mientras que un simple mecanismo electoral debe permitir a los ciudadanos de un Estado democrático cambiar pacíficamente de gobernantes. Tal dicotomía provoca una cierta sonrisa. Desde el refugio neozelandés donde, de 1938 a 1945, compuso *La sociedad abierta*, ¿olvidaría Popper que el nazismo se había instalado en Alemania gracias, precisamente, a elecciones democráticas y que casi siempre se ha mostrado preocupado por respetar—al menos en apariencia—las formas de la legalidad?

Por su parte, los desarrollos posteriores de la guerra fría acabaron de mostrar que—como sabía Lenin—el fascismo es perfectamente compatible con la democracia formal. El fenómeno maccarthista en los Estados Unidos, ciertas democracias latinoamericanas «tributarias», aportarán la prueba de ello. Finalmente, el stalinismo, al hundirse, terminará por desvelar—si se atiende al criterio popperiano—su naturaleza misteriosamente «democrática». Sea como sea, en efecto, en la URSS o en Europa del Este, el socialismo «real» no caerá bajo los golpes de una intervención extranjera, ni siquiera—a excepción, muy problemática, de Rumania—como consecuencia de una sangrienta insurrección. Morirá por sí mismo, por el efecto de sus propias carencias. Se autodestruirá de manera deliberada y de manera más bien «consensuada».

Sin embargo, desde julio de 1919 hasta su muerte, Popper continuará fiel a su filosofía de base: un decidido antimarxismo. Des-

170. Ibid., t. I, p. 107.

pués de *La sociedad abierta*, reafirmará en multiples ocasiones su hostilidad a toda crítica radical del capitalismo, en particular a la llevada a cabo por la escuela de Frankfurt. Atacará vivamente a Adorno en sus encuentros de Tubinga (1961), volverá a tomar esos ataques en un texto de 1970—«¿Razón o revolución?»[171]—y fijará todavía una vez más sus posiciones «reformistas» en una entrevista con Marcuse, *¿Revolución o reforma?*,[172] publicada en 1971. Ninguno de esos textos aporta ninguna modificación sustancial a la exposición de su tesis. Solamente una última entrevista—*La lección de este siglo* (1996)—testimonia su tardía preocupación por ciertas formas endémicas de violencia en las democracias llamadas liberales—comenzando por la que insidiosamente ejercen los medios audiovisuales sobre las conciencias.

A la larga, pues, el pensamiento político de Popper puede parecer superficial. Pero no es menos vigoroso. Su claridad y la convicción con que se expresa le han valido una gran audiencia, si no en América—en cuyas gentes está sin duda sólidamente arraigado el liberalismo (en el sentido originario)—, sí en Europa occidental, donde acabará convirtiéndose en el breviario de la derecha tradicional y, también, en la de todos los intelectuales anticomunistas.

Su influencia—unida a la de Leo Strauss y Hannah Arendt—es apreciable, por ejemplo, en la obra del filósofo y sociólogo francés Raymond Aron (1905-1983). Después de haber ganado el concurso de la Escuela Normal Superior (1924) y conseguido su agregación de filosofía (1928), Aron parte en condición de lector a las universidades de Colonia y Berlín (1930-1933). Allí descubre a la vez la fenomenología husserliana, el existencialismo heideggeriano, el pensamiento sociológico de Max Weber y la dura realidad del triunfante nazismo. De vuelta a Francia, frecuenta el seminario de Alexandre Kojève y publica (1938) su tesis de doctorado, *Introducción a la filosofía de la historia*. Profundamente inspirado por la sociología alemana, se esfuerza por reinterpretar la conciencia humana

171. *Archives européennes de sociologie*, vol. XI, pp. 252-262.

172. Franz Stark (ed.), *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper: eine Konfrontation*, Múnich, Kösel-Verlag, 1971.

desde una historicidad plural, abierta y algunas veces trágica, combatiendo tanto las doctrinas relativistas como el determinismo evolucionista.

El desastre francés de 1940 lleva a Aron a unirse, en Londres, al general De Gaulle: pasa los cinco años siguientes en Inglaterra. A su vuelta a París, después de un breve paso por el gabinete de André Malraux—durante el período en que éste es ministro en el gobierno provisional creado por De Gaulle tras la Liberación—, se dedica al periodismo político. Si bien colabora en los primeros números de *Les Temps Modernes*, las crispaciones de la guerra fría le llevan a romper, a partir de 1946, con Sartre, su condiscípulo en la Escuela Normal. El mismo año entra como editorialista en el diario conservador *Le Figaro*. No dejará en adelante de combatir las ideas socialistas.

Uno de los momentos clave de ese combate, *El opio de los intelectuales* (1955), libro escrito por Aron para denunciar el nefasto papel desempeñado, según él, por Sartre y los intelectuales de izquierda, es un texto típicamente popperiano, aunque Popper no sea nunca citado. Redactado en un estilo voluntariamente áspero, la obra se atiene en lo esencial a declarar caduca la oposición de derecha e izquierda, así como a romper los «mitos» marxistas de la revolución y del determinismo histórico. Conviene añadir, no obstante, que Aron no había esperado a Popper para condenar toda forma de pensamiento «dialéctico», puesto que ya en su tesis de doctorado rechazaba firmemente el hegelianismo y las doctrinas que procedían de éste—como las de Marx.

Veinte años después de *El opio de los intelectuales*, la descomposición interna de los regímenes stalinistas, la aparición de una «disidencia» en Europa del Este y las revelaciones de Alexander Solzhenitsin sobre las atrocidades del *gulag* ofrecerán argumentos suplementarios al antimarxismo de Popper y de Aron—cuyos libros inspiraron entonces la ofensiva antisocialista (1977) de algunos «nuevos filósofos» franceses como André Glucksmann (nacido en 1937) o Bernard-Henri Lévy (1948). La caída del muro de Berlín, finalmente, parecerá dar definitivamente la razón a los popperianos.

De hecho, el liberalismo económico nunca ha gozado de tanto predicamento como en este final del siglo XX. Pero, ¿a qué precio—en términos de paro, de exclusión, de subdesarrollo y de despilfarro de los recursos planetarios? Desde el final de la guerra fría, la validez de los ideales democráticos ya no es seriamente contestada por nadie, si bien un tal vez ingenuo politólogo norteamericano—Francis Fukuyama—ha creído poder concluir de ello, presentándose como lector kojeviano de Hegel, el «final de la historia»:[173] pero ¿en cuántos países esos ideales son efectivamente respetados? Popper no aporta, lamentablemente, ninguna respuesta a estas embarazosas preguntas.

No basta con reconocer—a pesar de haber vivido hasta 1994—que había probablemente exagerado, durante medio siglo, la realidad de la amenaza comunista, mientras que había peligrosamente subestimado la que representaba, para la paz del mundo, un posible retorno a doctrinas nacionalsocialistas. Pues es precisamente a tal retorno a lo que asistimos en la actualidad, ya sea bajo la forma de movimientos nacionalistas fuertemente impregnados de racismo y de antisemitismo—que se entrevé tanto en la actual resurrección de los partidos xenófobos en Rusia como en el mundo occidental, o bien al movimiento de «limpieza étnica» que se despliega en la antigua Yugoslavia contra el pueblo bosnio—, ya sea en otros países, bajo el paraguas de un «fundamentalismo» cristiano o islámico que esconde con dificultades, todavía, sus tendencias antisemitas.

Durante cincuenta años, en suma, Popper se ha equivocado de enemigo. El final de la guerra fría, convirtiendo su pensamiento político caduco en su mayor parte, ha revelado a plena luz ese error. Nada prueba, no obstante, que el autor de *La sociedad abierta* haya tomado conciencia de ello. Ni que sus partidarios, que continúan siendo numerosos, estén dispuestos a hacerlo en su lugar.

2. EL DEFENSOR DE LA LIBERTAD

A pesar de que se le haya considerado habitualmente—en razón de algunas de sus tomas de posición, particularmente a inicios de los

173. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le Dernier Homme* (1992), trad. fr., París, Flammarion, 1992. [Trad. cast. de P. Elías: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.]

años cincuenta—como un partidario del campo soviético, Jean-Paul Sartre (1905-1980) no podría ser reducido a esta imagen simplista. Sartre no es el opuesto exacto de Popper, aun cuando algunas veces parece serlo de Aron. Ni marxista ni antimarxista «en estado puro», es en primer lugar un filósofo de la libertad, para quien la libertad es mucho más importante que todas las ideologías que pretenden defenderla. Por ello mismo, es políticamente *inclasificable*.

Ello no quiere decir que haya estado constantemente aislado. En su entorno, en su generación, se hacen escuchar voces amigas, aunque no le dieran siempre la razón: las de Paul Nizan, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Albert Camus (1913-1960) y Simone de Beauvoir (1908-1986).

Pero la voz de Sartre las domina todas. A la vez filósofo y novelista, polemista y dramaturgo, cabeza de fila del movimiento existencialista, Sartre es el intelectual total—figura mítica de las letras francesas que tan sólo, antes de él, Voltaire, Hugo y Zola han encarnado con parecido ímpetu. Esa es la razón por la que permanece, digan lo que digan sus detractores, como el filósofo francés más importante de este siglo.

Sin embargo, sus detractores son legión. La palabra de Sartre incomoda a todo el mundo, tanto a la izquierda como a la derecha. Perturba el confort intelectual de los unos, ridiculiza la jerga de los otros. En Francia, a pesar de su inmensa notoriedad, Sartre nunca ha sido verdaderamente reconocido. Los estudiantes no leen de él sino *Las palabras*, breve relato de una fastidiosa infancia. La opinión dominante le reprocha haber sido un mal escritor, un filósofo mezquino, un agitador irresponsable. Incluso los menos agresivos de sus detractores no esperaron a que muriera para enterrarlo. Han inventado la leyenda de su precoz «senilidad» para tachar de un solo trazo sus diez o doce últimos años de actividad intelectual. En resumen, existe un «proceso Sartre». Para conocer todas las piezas de éste, es indispensable redibujar el recorrido de su vida —un recorrido que se identifica, o poco falta, con el propio siglo.

Sartre es, como Marx, el producto de una educación burguesa. Desde su nacimiento hasta la Segunda Guerra mundial lleva una existencia protegida, la de un brillante alumno que sueña en convertirse en un gran escritor—es decir, según las normas de su ambiente, en novelista. Es tan sólo en su «khâgne» o segundo año, en el instituto Louis-le-Grand, mientras se prepara para ingresar en la

Escuela Normal Superior, cuando pasa a apreciar de veras la filosofía y en primer lugar la psicología. En 1924, entra en la Escuela Normal Superior al mismo tiempo que Paul Nizan, Raymond Aron y Georges Canguilhem. En ese privilegiado entorno, su personalidad no tarda demasiado en afirmarse. Le hace distinguirse de la de sus compañeros y provoca, en 1928, su fracaso en la agregación de filosofía. Al año siguiente, como desquite, obtiene el primer lugar en ese concurso, mientras que Simone de Beauvoir, con quien preparó la prueba oral, queda segunda. En adelante, serán inseparables.

Nada es más emotivo, ni más exacto, que el retrato del joven Sartre redactado, treinta años más tarde, por Simone de Beauvoir:

> [...] su ánimo estaba siempre alerta. Ignoraba el entorpecimiento, las somnolencias, las huidas, los regates, las treguas, las prudencias, el respeto. Se interesaba por todo y nunca daba nada por sentado. Frente a un objeto, en vez de escamotearlo en provecho de un mito, de una palabra, de una impresión, de una idea preconcebida, lo miraba; no lo abandonaba antes de haber comprendido sus circunstancias, sus múltiples sentidos. No se preguntaba lo que había de pensar, lo que hubiera sido original o inteligente pensar; simplemente pensaba en ello [...]. No tenía por supuesto ninguna intención de llevar una existencia de ratón de biblioteca; aborrecía las rutinas y las jerarquías, las carreras, los hogares, los derechos y los deberes, todo lo serio de la vida. No se resignaba a la idea de tener un oficio, colegas, superiores, reglas que observar y que imponer; nunca sería un padre de familia, ni siquiera un hombre casado. [...] La obra de arte, la obra literaria, era a sus ojos un fin absoluto. [...] Las discusiones metafísicas le hacían encogerse de hombros. Se interesaba por las cuestiones políticas y sociales [...] pero su asunto propio era escribir, el resto venía después. Por otra parte era entonces mucho más anarquista que revolucionario.[174]

Se está tentado de añadir que se mantendrá, durante toda su vida, más anarquista que revolucionario. Mientras tanto, y porque hay que vivir, Sartre se convertirá en profesor de filosofía en la enseñanza secundaria—en el liceo de Le Havre, en primer lugar, después en Laon y París. Al mismo tiempo lleva a cabo, gracias a un libro de Emmanuel Levinas (1906-1985), un descubrimiento fundamental: el de la fenomenología.

174. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958, pp. 338-340. [Trad. cast. de Silvina Bullrich: *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1987.]

Nacido en una familia judía de Kovno (Lituania), Levinas emigra en primer lugar a Ucrania antes de iniciar en Estrasburgo los estudios de filosofía. En 1928-1929 pasa algunos meses en Friburgo, donde asiste a los últimos cursos de Husserl y da, a la esposa de este último, lecciones de francés. En 1929, en Davos, queda seducido—como tantos otros—por el verbo heideggeriano, más exaltante que el racionalismo cassireriano. El año siguiente (1930), de vuelta a Francia, consagra su tesis de doctorado—publicada inmediatamente—a la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl.*

Es esta obra la que Sartre descubre, algunas semanas después de su aparición, en una librería del Boulevard Saint-Michel. Simone de Beauvoir, que relata la escena en *La fuerza de la edad*, nota que a Sartre, hojeando un libro, «le da un vuelco el corazón».[175] Y la causa es cómo Husserl propone volver, para fundar la filosofía sobre una base inconmovible, a las experiencias concretas vividas por la conciencia, que se corresponde plenamente con las ideas que—sin haberlas aún elaborado—Sartre alimenta en sí mismo. No obstante, no intentará encontrarse con Levinas—quien, a su vez, guardará las distancias en relación con la filosofía sartreana y no se beneficiará del éxito del existencialismo con la Liberación. No habrá, pues, demasiados intercambios entre ambos hombres y Levinas proseguirá en un relativo aislamiento, después de la guerra, su propia meditación en el entrecruzamiento de la fenomenología, el pensamiento heideggeriano y la tradición religiosa judía.

Sartre, en todo caso, ha comprendido desde el inicio de los años treinta que no tiene otra alternativa que sumergirse en Husserl. Obtiene para ello una beca de investigación que le permite viajar, en el otoño de 1933, hacia Berlín—donde releva a Raymond Aron en el Instituto Francés. Permanece en esta ciudad un año académico, incomodado por su mal conocimiento del alemán. La ardiente actualidad que le rodea no retiene demasiado su atención. Del peligro que representa el nacionalsocialismo apenas parece consciente cuando en el verano de 1934 vuelve a Francia. Por contra, ha asimilado el proyecto husserliano, que intenta radicalizar en su

175. Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, París, Gallimard, 1960, p. 157. [Trad. cast. de Silvina Bullrich: *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1989.]

primer trabajo filosófico, un corto ensayo sobre «La trascendencia del ego», publicado en 1936, por la revista *Recherches Philosophiques*, dirigida por Alexandre Koyré.

Lejos de ser una pura y simple reanudación de las ideas de Husserl, ese ensayo propone un análisis crítico de la noción de «sujeto trascendental» desarrollado, pocos años antes, por las *Meditaciones cartesianas*. Al expulsar el Ego del «campo trascendental» para hacer de él un «ser del mundo» al mismo nivel que el Ego del Otro, Sartre se esfuerza por fundar objetivamente la autonomía de la conciencia irreflexiva, es decir de lo «psíquico», con vistas a apartar la fenomenología del escollo del solipsismo—contra el que, si se le cree, Husserl no ha sabido defenderse.

¿El objetivo de la operación? Sartre lo explicita en las últimas páginas del libro. Contrariamente a lo que dicen «ciertos teóricos de extrema izquierda»—sin duda piensa en su amigo Nizan, comunista desde 1927, que ha atacado vivamente el espiritualismo en su panfleto *Los perros guardianes* (1932)—, la fenomenología podría ser algo más que un «idealismo ignorante del sufrimiento, el hambre, la guerra». Si aceptara hacer del yo «un existente rigurosamente contemporáneo del mundo», podría al contrario engendrar una moral y una política «absolutamente positivas», dotadas de bases sólidas en la realidad. Y Sartre añade: «Me ha parecido siempre que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exigía en absoluto por fundamento la absurdidad que es el materialismo metafísico».[176] Preocupación por el compromiso, interés por la concepción marxista de la historia, rechazo a sacrificar la libertad humana a cualquier determinismo: todos los ingredientes esenciales del pensamiento sartreano se encuentran reunidos en esas pocas páginas de 1934.

Pero el pensamiento debe madurar. En los años siguientes, Sartre profundiza su reflexión sobre el «ser en el mundo», puntuada por un artículo entusiasta sobre «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad» (publicado por la *Nouvelle Revue Française* en enero de 1939), inspirándose en el método husserliano para explorar las grandes cuestiones de la psicología —que son, para él, inseparables de una reflexión sobre el arte en ge-

176. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, reed., París, Vrin, 1992, pp. 84-87. [Trad. cast. de Óscar Masotta: *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Calden, 1968.]

neral y la literatura en particular. *La imaginación* (1936), el *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939) y *El imaginario* (1940) son fruto de ese trabajo, paralelamente al cual compone sus primeras obras de ficción: una novela (*La náusea*, 1938) y narraciones (*El muro*, 1939). Con *La náusea* se pone en marcha un pensamiento de la «contingencia» y de la «facticidad» de la existencia, que desembocará después de la guerra en una «filosofía del absurdo». Con «La infancia de un líder», última de las narraciones recogidas en *El muro*, examina Sartre los móviles psicológicos de una adhesión al fascismo. La historia real, una vez más, se perfila en el horizonte. Con todo, Sartre se limita todavía a observarla de lejos, sin intentar reducir la distancia que le otorga la escritura.

En 1936 se abstiene de participar en las elecciones que consagran la victoria del Frente Popular. Aunque se alegra de ésta y se angustia por el golpe militar en España, persiste en mantenerse al margen de los acontecimientos. Por contra lee mucho, en particular trabajos franceses que le ayudan a mejorar su conocimiento de la filosofía alemana. Un libro de Jean Wahl (1888-1974)—*La desgracia de la conciencia en la filosofía de Hegel* (1929)—le permite acceder a las tesis de la *Fenomenología del espíritu*, obra todavía ignorada por la mayor parte de los universitarios franceses de la época. Y es, igualmente, a través de dos publicaciones ya citadas, *Tendencias actuales en la filosofía alemana* de Gurvitch (1930) y «Martin Heidegger y la autología» de Levinas (1932), como descubre, durante el invierno de 1938-1939, el pensamiento de Martin Heidegger en su traducción francesa.

El apasionamiento de Sartre es inmediato. Heidegger habla del hombre, de la historia, de la angustia de la muerte, del sentido de la existencia. Esos temas son tanto más fascinantes cuanto, como se ha visto, las ideas políticas del ex rector de Friburgo no parecen todavía, en Francia, tan condenables como lo serán después de la guerra. Como máximo se puede ver, detrás del súbito entusiasmo con que se abalanza sobre Heidegger, el despertar en Sartre de un nuevo interés por el problema de la historicidad—y, más allá, por la historia concreta. Pero ese interés no se habría desvelado, nunca se habría hecho consciente de sí mismo, si no se hubiera producido, en su vida personal, el choque de la guerra.

No obstante, ese choque no cambia de un solo golpe la relación del pensamiento sartreano con lo social y lo político. El proceso se

desarrolla en varias etapas. En primer lugar, la movilización (1939), punto de partida de un período de transición del que el filósofo se esfuerza en dar cuenta, día a día, en un diario íntimo que se convertirá en los *Carnets de la drôle de guerre*—texto donde, de nuevo, resurge la exigencia de una ética adaptada a esos «tiempos de miseria» que son los nuestros. Seguidamente viene (1940) una cautividad bastante breve en Alemania. A su vuelta a París (1941), Sartre funda con Maurice Merleau-Ponty un círculo político-intelectual —Socialismo y Libertad—que no tarda demasiado en autodisolverse. Poco después (1943), contacta en la Resistencia con el Comité Nacional de Escritores, conoce a Albert Camus, colabora con publicaciones clandestinas como *Lettres Françaises* y *Combat*. El mismo año, además, publica *El ser y la nada* y debuta en el teatro con *Las moscas*.

Sin duda, ninguna de estas obras muestra ningún tipo de complacencia con el régimen ocupacionista. Pero Sartre no es considerado peligroso por este último, puesto que sus textos franquean sin estorbo la barrera de la censura. Se le ha reprochado mucho. De hecho, la guerra termina sin que Sartre haya intentado participar en una verdadera red de partisanos. La historia, no obstante, lo ha atrapado. En adelante gastará más energía en pensar su época de lo que ha permanecido, hasta la edad de cuarenta años, al margen de ésta.

Los años que siguen a la Liberación aparecen marcados así por un ligero equívoco. Mientras que Sartre se aleja de la filosofía especulativa de su juventud para comprometerse cada vez más en el combate político, el público, a su vez recuperada la alegría de la paz, otorga a *El ser y la nada* un éxito sorprendente habida cuenta de que la obra es notablemente larga y densa. Inscribiéndose en el camino abierto por Husserl y Heidegger, ese libro—cuyo título está directamente inspirado en *Ser y tiempo*—revela menos nuevos conceptos que un estilo de pensamiento, un tono de voz inhabitual en la filosofía francesa de la época. La idea de que la existencia precede a la esencia, problema de la contingencia, la reflexión sobre la «mala fe»—que será el nombre dado por Sartre al inconsciente—, el juego con las nociones hegelianas de «en sí» y «para sí», los acrobáticos análisis de la temporalidad vivida (que resume muy bien la famosa frase sobre el «vaso bebido» que «ronda el vaso lleno como su posible y lo constituye como vaso para ser

bebido»)[177] retienen sin duda la atención de los raros filósofos profesionales que leen la obra de cabo a rabo. Pero lo que admira el gran público, en 1945, es sobre todo cómo Sartre—dramaturgo genial—teatraliza su pensamiento, pone las ideas en escena, les da por escenario la calle o el café; en pocas palabras, cómo les confiere una dimensión universal en las situaciones más banales de la vida cotidiana.

El soliloquio del camarero de café, el accidente de motocicleta, la mujer abandonando insensiblemente su mano al hombre que le hace la corte, ejemplifican así una nueva psicología concreta, liberada de los lugares comunes de la introspección. Es este existencialismo, esta manera de abrazar lo real, de elevar la vivencia a la dignidad de lo filosófico, lo que explica la moda de *El ser y la nada* en el efervescente ambiente de Saint-Germain-des-Prés posterior a la guerra. Esa moda tendrá como contrapartida una indiferencia casi general hacia el contenido propiamente filosófico de la obra. Raramente un libro de éxito habrá sido tan poco leído—y comprendido; entre otros, ya desde el inicio, por los censores a las órdenes del ocupante alemán.

Pues, aunque Sartre no era «un resistente que escribía» sino más bien «un escritor que resistía», esto es, aunque no constituye amenaza alguna para el régimen, *El ser y la nada* no deja de constituir un formidable himno a la libertad. Titulada «Tener, hacer y ser», la cuarta parte del libro—la última y la más importante—le da, desde ese punto de vista, todo su sentido. Sartre recuerda que el *Dasein* se define en primer lugar por su capacidad de modificar el mundo que le rodea, por su poder de actuar. Lo acepte o no, *tiene* ese poder. Incluso el esclavo en sus cadenas es libre: libre de arriesgar la muerte al romperlas. Ello significa, añade Sartre, «que el sentido mismo de las cadenas le aparecerá a la luz del fin que habrá escogido: permanecer esclavo o arriesgarse a lo peor para liberarse de la esclavitud».[178] En otras palabras, «el hombre, estando condenado a ser libre, carga el peso del mundo entero a sus espaldas: es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser».[179]

177. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943), reed., París, Gallimard, col. Tel, 1976, p. 143. [Trad. cast. de Juan Valmar: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.] 178. Ibid., p. 608. 179. Ibid., p. 612.

De este análisis emana, para cada uno de nosotros, una misma pregunta: ¿Qué voy a hacer de mi libertad, para el mundo y para mí? Pregunta que, en 1943, resuena de una manera muy particular. La respuesta, sin duda, no figura en el libro. Sartre, por lo demás, se propone tratar aparte—o bien conservarlo para días mejores—el problema de la moral y las cuestiones relacionadas con ella. «Le consagraremos una próxima obra», concluye.[180] Desgraciadamente, los *Cuadernos para una moral*, emprendidos en 1947-1948, quedaron inacabados.

Muchos otros análisis sorprenden, al hilo de las páginas, por la audacia de que, para la época, hacen gala. Así, cuando Sartre deja entender que, en la guerra civil española, son los comunistas los que tenían la concepción más clara de lo que se tenía que hacer.[181] O cuando, abordando el problema de la relación entre la masa y su líder, explica por el «masoquismo» las situaciones donde «la colectividad se precipita en la servidumbre y exige ser tratada como un objeto».[182] O aún cuando desarma explícitamente la noción de raza—calificada de «pura y simple imaginación colectiva»[183]—y llega a escribir que el hecho de ser judío, lejos de ser un «hecho objetivo» (entendamos: biológico), no es nada más que uno más de los proyectos existenciales.

No menos imprevista que esas declaraciones, una velada polémica contra Heidegger recorre implícitamente el libro. Sartre, es cierto, lo cita poco. Pero cuando lo hace, es casi siempre para disentir de él. Así, ironiza sobre la manera «brusca y un poco bárbara» que tiene Heidegger de zanjar los delicados problemas antes que intentar desenredarlos, o le reprocha no haber evitado mejor que Husserl el escollo del solipsismo,[184] del que Sartre, a su vez, se desembaraza afirmando la copresencia originaria, la imbricación existencial de mi conciencia y la de otro. En otro momento, reprocha a Heidegger no haber reconocido la sexualidad como una dimensión fundamental del *Dasein*,[185] o haber ignorado que éste debe definirse, en primer lugar, por su capacidad de actuar sobre el mundo.[186] Finalmente, los dos filósofos se forjan concepciones diametralmente opuestas de la muerte. Para el alemán, el *Dasein* es

180. Ibid., p. 692. 181. Ibid., p. 485. 182. Ibid., p. 473.
183. Ibid., p. 582. 184. Ibid., p. 294. 185. Ibid., p. 433.
186. Ibid., p. 482

por esencia un «ser-para-la-muerte», mientras que, para el francés, la muerte, hecho contingente como el nacimiento, llega al hombre desde el exterior, incluso sin que éste pueda tomar conciencia de ella.[187]

¿Por qué, entonces, se ha repetido tanto que el existencialismo francés derivaba de Heidegger? Porque, una vez más, Sartre no ha sido leído—y además a él le traía sin cuidado.

Los dos hombres, como se ha visto, tan sólo se encontrarán en una breve ocasión (1952). Heidegger mismo rehúsa, no sin razones, considerar a Sartre como un discípulo. Después que este último ha pronunciado (1945) su famosa conferencia «El existencialismo es un humanismo», Heidegger replica con su *Carta sobre el humanismo* (1946). Ésta proclama que, concediendo la prioridad de la existencia sobre la esencia, Sartre no hace sino invertir una proposición metafísica para reemplazarla por otra, y que no escapa por tanto al marco tradicional de la filosofía de los «valores».[188]

En cuanto a Sartre, a partir de 1945 ya no es el debate con Heidegger lo que le preocupa, sino más bien la política. Ese año funda una nueva revista, *Les Temps Modernes*, cuya orientación es clara: se sitúa resueltamente a la izquierda—por mucho que, quince años más tarde, Sartre resuma retrospectivamente su proyecto de manera menos vinculada, diciendo que sus amigos y él se proponían ser «antropólogos» y «descubrir la etnografía de la sociedad francesa».[189]

Entre esos «antropólogos» se encuentra Merleau-Ponty. Antiguo alumno de la Escuela Normal Superior (donde se gradúa en 1926), donde ejercerá las funciones de *agrégé-répétiteur* o tutor de exámenes (1935-1939), conoce a Sartre desde mucho tiempo antes, pero no es sino al final de la guerra cuando se traban estrechos lazos entre ambos. Minadas por una imperceptible rivalidad, sus relaciones nunca serán fáciles—sobre todo cuando Sartre se proclame más a la izquierda que su camarada. Por el momento, en la euforia de la Liberación, las divergencias políticas entre los dos pensadores parecen mínimas. Merleau-Ponty, después de haber

187. Ibid., p. 604.

188. «Lettre sur l'humanisme», texto recogido en Martin Heidegger, *Questions III et IV*,, *op. cit.*, p. 85. [Trad. cast. de Rafael Gutiérrez Giradot: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970.]

189. «Merleau-Ponty» (1961), texto recogido en Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, París, Gallimard, col. Tel, 1990, p. 155.

abandonado las convicciones cristianas de su juventud, acaba de publicar un gran libro—*Fenomenología de la percepción* (1945)—, donde se esfuerza en reconciliar la conciencia, instancia constitutiva de toda significación, con la experiencia del propio cuerpo, cuestión tradicionalmente soslayada tanto por el idealismo trascendental como por la psicología intelectualista. La obra se sitúa —como *El ser y la nada*—en línea de descendencia directa respecto de la fenomenología husserliana, pero renueva el problema de la intencionalidad enriqueciéndolo al contacto de los resultados de la psicología de la forma. Al mismo tiempo, enlaza con un estilo de reflexión sobre las relaciones entre lo sensible y lo inteligible que—de Descartes y Malebranche a Bergson, pasando por Maine de Biran—siempre ha sido muy vivo en la filosofía francesa. La ulterior evolución de Merleau-Ponty—que en 1953 entrará en el Colegio de Francia pronunciando un célebre *Elogio de la filosofía*— le conducirá a alejarse todavía más del proyecto husserliano de una «ciencia de las esencias», para aproximarse a una meditación sobre nuestra manera de ser en el mundo, sobre el complejo «lazo» de nuestro cuerpo con el mundo externo, como lo certifican a la vez *El ojo y el espíritu*—bello ensayo sobre la pintura moderna redactado en 1960—y el manuscrito inacabado de su último libro, *Lo visible y lo invisible* (publicado en 1964, tres años después de su muerte). Mientras, la agudeza de su sensibilidad por lo concreto de la vida explica sin duda que, como Sartre, se apasione también por la actualidad de su época y que desee perfilarla aún más conforme a sus pronunciamientos. En todo caso, para ambos no hay otra prioridad, en 1945, que la del *compromiso*.

En Sartre, esa voluntad de comprometerse toma desde el comienzo la forma—algunas veces agresiva—de una defensa de los oprimidos. El gran combate de su vida será el combate contra la injusticia en todas sus formas. Se ha visto cómo, desde 1946, sus *Reflexiones sobre la cuestión judía* dan fe de su indignación frente al antisemitismo. Muy pronto seguirán numerosos textos anticolonialistas. Sartre no es solamente hostil, como otros, a las guerras declaradas por Francia en Indochina y en Argelia. Es sobre todo uno de los primeros intelectuales europeos en interesarse por lo que pasa en los países del Tercer Mundo y en comprender la necesidad de ayudarlos a desarrollarse de manera autónoma.

Es esa inteligencia de la historia en vías de realizarse lo que le

conducirá a preocuparse a la vez por la condición de los negros en los Estados Unidos, las luchas de Frantz Fanon en Argelia, China, Cuba, Israel y los palestinos—a quienes exhortará a partir de 1948 a respetarse mutuamente, teniendo cada uno de los dos pueblos el derecho incontestable a la existencia. O incluso por la guerra del Vietnam, en relación con la cual se incorporará, en 1966, al tribunal internacional promovido por Bertrand Russell para juzgar los crímenes de guerra norteamericanos.

Pero, en plena guerra fría, un ciudadano europeo no podía estar del lado de los «condenados de la tierra» sin preguntarse hasta qué punto se está a su lado: dicho de otro modo, si hay que adherirse o no a la visión comunista del mundo. Es interesante constatar que, en este punto como en otros, el pensamiento de Sartre —que a veces se ha calificado de versátil—no varía demasiado en cuarenta años.

Habiendo leído a Marx muy pronto, Sartre nunca ha escondido su admiración por los escritos de éste—sobre todo por los de juventud y por el libro I del *Capital*. Desde 1934, considera el materialismo histórico como la «hipótesis» más «fecunda» para interpretar la historia. Desconfía, por el contrario, del «materialismo metafísico», lo que los marxistas de su tiempo llaman «materialismo dialéctico». Esta metafísica cientista no tiene para él—como lo explica en un texto de 1946, «Materialismo y revolución»[190]—nada que ver con el auténtico movimiento dialéctico del pensamiento de Marx. Para él, no es más que una ideología coagulada, hilvanada con fines didácticos y filosóficamente inconsistente.

Visceralmente hostil a todo dogmatismo, demasiado ligado a su propia libertad como para poder legitimar un régimen autoritario, sea cual sea, Sartre no será nunca stalinista. A pesar de reconocer los logros de la revolución soviética, a pesar de aprobar puntualmente tal o cual posición adoptada por los comunistas, no seguirá el ejemplo de Nizan y no se incorporará al Partido. Para sus detractores, será un criptocomunista. Para los comunistas, más lúcidos en este punto, seguirá siendo un anarquista pequeño-burgués. Situación difícil de sobrellevar y que le valdrá, por parte de unos y otros, innumerables críticas.

Muchas fases marcan la evolución de la tormentosa relación de

190. Texto recogido en Jean-Paul Sartre, *Situations philosopiques*, *op. cit.*

Sartre con los comunistas. La primera está situada bajo el signo de una simpatía respetuosa pero distante para con el *parti des fusillés*, el grupo que había constituido el núcleo de la Resistencia durante la guerra. Se inicia en octubre de 1945 con la fundación de *Les Temps Modernes* y una serie de declaraciones que muy pronto conducirán a Sartre a romper con Raymond Aron. En 1947 Merleau-Ponty se esfuerza en *Humanismo y terror* por establecer respecto al comunismo «una actitud práctica de comprensión sin adhesión y de libre examen sin menosprecios».[191] Por haber aprobado sin reserva la inspiración de ese libro, Sartre se enemista momentáneamente con Camus, que bascula hacia el campo anticomunista.

Sin embargo, muy pronto aparecen tensiones también entre Sartre y el Partido Comunista Francés, el cual juzga muy severamente la moral de una de sus obras teatrales, *Las manos sucias* (1948). El mismo año, Sartre y Merleau-Ponty se adhieren al Rassemblement Démocratique Révolutionnaire, una nueva formación que cree poder abrir una «tercera vía» entre capitalismo y comunismo. Desde la primavera de 1949 recuperarán su libertad, convencidos de que la «tercera vía» en cuestión—por otra parte desacreditada por el descubrimiento de la financiación americana—no es nada más que otra manera de camuflar la opción capitalista. Sin embargo no se arrojan a la opción opuesta, como lo prueba la publicación en *Les Temps Modernes* (enero de 1950) de un texto de Merleau-Ponty («Los días de nuestra vida») que denuncia vigorosamente y con el total apoyo de Sartre la existencia de campos de trabajo en la Unión Soviética. Irritados por este gesto, así como por el apoyo dado por la revista a la experiencia de Tito en Yugoslavia, los intelectuales comunistas no dejarán, en los años siguientes, de atacar el existencialismo, confundiéndolo a veces—por las necesidades de la polémica—con el «personalismo» del filósofo cristiano Emmanuel Mounier (1905-1950) y de sus discípulos agrupados, desde 1932, alrededor del periódico *Esprit*.

El 25 de junio de 1950 Corea del Norte invade Corea del Sur. Consternado por ese ataque—en el que ve una prueba del imperialismo stalinista—, Merleau-Ponty rompe en ese momento defini-

191. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur: Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1947, pp. 159-160. [Trad. cast. de León Rozitchener: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pleyade, 1968.]

tivamente con el comunismo y se aleja al mismo tiempo de Sartre. Éste reacciona de manera opuesta. Convencido de que, frente a la amenaza de una tercera guerra mundial, el poder soviético continúa siendo partidario de la paz, y disgustado por el despliegue de odio anticomunista que, en la época, sacude Occidente, decide tomar partido más claramente de lo que lo ha hecho hasta ahora. «A partir de ese momento—escribirá más tarde—dedicaba a la burguesía un odio que no morirá sino conmigo».[192] En resumen, Sartre se convierte en un «compañero de viaje» del Partido Comunista Francés. Y lo explica en las dos partes del artículo, «Los comunistas y la paz», que aparecen en julio y en octubre-noviembre de 1952 en *Les Temps Modernes*.[193]

Suscitan una réplica—«El marxismo y Sartre»—de un joven filósofo cercano a Merleau-Ponty, Claude Lefort (nacido en 1924), fundador con Cornelius Castoriadis (1922-1997) de una revista teórica de inspiración revolucionaria pero antistalinista—*Socialismo o barbarie* (1949-1966). Habiendo respondido Sartre con virulencia a esa intervención, Lefort vuelve a tomar la palabra en «De la respuesta a la pregunta»—texto al que Sartre contesta de nuevo publicando (abril de 1954) la tercera parte de «Los comunistas y la paz». En este acalorado intercambio de argumentos entre dos hombres que, cada uno a su manera, invocan de un modo poco ortodoxo el marxismo, Sartre aparece frente a Lefort como menos sensible a la pregunta de la «objetiva» lucha de clases que a la tesis voluntarista de que le corresponde al Partido encarnar, a despecho de todos, la legítima revuelta de los proletarios. Lefort acusa a Sartre de ser culpable de «subjetivismo». La crítica es fundada, pero la actitud en cuestión—lejos de ser el fruto de un malentendido—corresponde en Sartre a una elección política. Una elección que le viene dictada a la vez por sus convicciones y su temperamento.

En 1952, Sartre se enemista de nuevo—sin remisión, esta vez—con Camus. Después, en 1955, aparecen dos libros que, desde ángulos diferentes, ponen en tela de juicio el proyecto político sartreano. En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty consagra un capítulo entero—«Sartre y el ultrabolchevismo»—a criticar las

192. «Merleau-Ponty», texto recogido en *Situations philosophiques*, *op. cit.*, p. 187.
193. Textos recogidos en Jean-Paul Sartre, *Situations VI*, París, Gallimard, 1964. [Trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1970.]

supuestas simpatías del filósofo por el leninismo. Saca así las consecuencias de su propia decisión de dejar de colaborar con *Les Temps Modernes*. Con *El opio de los intelectuales*, Aron facilita a la derecha su manifiesto del momento, esforzándose por probar—sobre la base de Popper, pero también de Arnold Toynbee, vulgarizador de Spengler—que la lucha de clases es un «mito» y que está cercano el «fin de la edad de la ideología».

La renovación reciente del nacionalismo racista y del fundamentalismo religioso muestra, *a posteriori*, hasta qué punto la profecía era prematura. Pero en aquel momento el éxito mediático de *El opio de los intelectuales* es enorme. Quedará como el origen de una moda—típicamente parisina—consistente en declarar que, en el debate que les opone hasta su muerte, Sartre se había equivocado y Aron tenía razón. Fórmula fácil, pero mal fundada. Pues, bien mirado, se tiene que admitir que Sartre no se ha equivocado tanto como se dice.

Incluso en el corazón de los años cincuenta, no hay demasiado que censurar respecto a su posición básica: defender a los oprimidos—los del Oeste, del Este o del Tercer Mundo—sin caer en complacencias para con los opresores, sean los que sean. Esta posición se parece además a la de la escuela de Frankfurt. Sólo difiere en un punto importante: la crítica satreana a las dictaduras del Este es una crítica desde la izquierda. Denuncia la ausencia de democracia detrás del telón de acero en nombre de una concepción más auténtica del comunismo. Se aproxima por ello a una crítica trotskista o, más en general, libertaria.

En 1956 Sartre condena firmemente la invasión soviética de Hungría. En enero de 1957 ataca directamente al Partido Comunista Francés en un texto—«El fantasma de Stalin»[194]—que marca el momento exacto en que deja de ser un «compañero de viaje». Se esboza entonces un acercamiento entre Sartre y Merleau-Ponty, favorecido por su común oposición a la guerra de Argelia y al gaullismo. Tardíamente reemprendido, el diálogo entre los dos hombres será sin embargo interrumpido, en 1961, por la muerte prematura de Merleau-Ponty—al día siguiente Sartre, trastornado, escribirá un texto muy bello en memoria de su amigo.

Paralelamente y durante todos estos años, Sartre toma el impulso necesario para redactar el libro que, más allá de las peripecias de

194. Texto recogido en Jean-Paul Sartre, *Situations VII*, París, Gallimard, 1965.

la actualidad, quedará como su gran «explicación» con Marx: *Crítica de la razón dialéctica*. De hecho, sólo el primer tomo de ese librorío—ese libro escrito en la pasión y que Raymond Aron calificará de «monumento barroco, abrumador, mostruoso»—aparecerá en 1960, precedido de un ensayo escrito tres años antes, *Cuestiones de método*, que es más bien su conclusión provisional que un prefacio. No habrá en absoluto ninguna conclusión definitiva—como tampoco la hay en la historia. El texto inédito publicado póstumamente (1985) bajo el título de «segunda parte» no merece exactamente ese estatuto, puesto que se trata de hecho de un manuscrito de los años 1958-1962, por tanto redactado al mismo tiempo que la «primera parte» y deliberadamente abandonado por su autor.

La razón de tal falta de finalización se deja entrever sin dificultad. Si bien Sartre y Marx coinciden en definir la historia como lugar donde se desarrolla la *praxis* humana, la *praxis* individual permanece, para el primero, como la única que cuenta—incluso si debe circular dentro de estructuras colectivas—, mientras que Marx, que no conoce otra *praxis* que la social, no ve en la historia otro sujeto posible que las «clases» mecánicamente definidas por el papel que tienen en el modo de producción económico. Esquematizando, se podría decir que Marx no acepta sino procesos «objetivos», mientras que Sartre, fiel a los ideales fenomenológicos de su juventud, persiste en querer reconstruir la lógica de la historia a partir de lo que es para él la única realidad: los hombres concretos, sujetos individuales de sus acciones.

Marxismo y existencialismo no son, desde este punto de vista, demasiado compatibles, pese a que Sartre afirme que son complementarios, siendo la función del segundo—según él—reintroducir en el primero el sentido de la experiencia concreta; dicho de otro modo: proponer una articulación viable entre, por una parte, el marco teórico ofrecido por el materialismo histórico y, por otra parte, el conjunto de los conocimientos producidos después de la muerte de Marx en el campo de la historia, de la sociología y del psicoanálisis. «Reconquistar al hombre en el interior del marxismo»:[195] la ambigüedad de ese proyecto es evidente. Explica que

195. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, París, Gallimard, 1960, p. 59. [Trad. cast. de Manuel Lamana: *Crítica de la razón dialéctica. Precedida de Cuestiones de método*, Buenos Aires, Losada, 1963.]

Sartre haya podido tener la sensación, a medio camino, de haberse metido en un callejón sin salida.

Queda la obra, que vale por sí misma—es decir, por la originalidad de los análisis que propone de la sociedad contemporánea, por el tipo de «antropología estructural e histórica»[196] que se esfuerza por construir. Sartre no pretende descubrir la dialéctica—el mérito le corresponde a Hegel—, sino interrogarse sobre el fundamento y los límites de su aplicación al estudio de los «objetos humanos» o «antropología filosófica».[197] Partiendo de una pregunta de tipo kantiano: «¿En qué condiciones es posible un conocimiento de la historia?», intenta responderla exponiendo, una después de otra, todas la vías por las que la *praxis* individual—a la vez conformada y desviada de su objetivo por las mediaciones colectivas—consigue deshacer las síntesis instituidas (lo «práctico-inerte») para suscitar otras nuevas—que serán a su vez descompuestas y reemplazadas, en una sucesión indefinida.

De des-totalización a re-totalización, Sartre constata en efecto—otro punto de divergencia con Marx—que ninguna revolución puede cambiar en profundidad la naturaleza de la historia: pues, incluso si los oprimidos tomasen el poder, el ciclo de «alienación-revuelta» no cesaría por ello. Por lo demás, no lo «tomarán» jamás, en el sentido usual del término «tomar». El poder no es, pues, en sí, ni un fin ni un objetivo. Se ve reaparecer aquí la tentación libertaria, antipolítica, que siempre habita en el corazón de Sartre, pero que no se revelará plenamente sino en los últimos años de su vida.

De economía no se trata demasiado en la *Crítica*. Sartre considera—con una cierta falta de interés por esas cuestiones «técnicas»—la teoría económica de Marx como globalmente pertinente. El materialismo histórico—única parte del marxismo que retiene como un elemento vital—no es por otra parte y para él una ciencia, sino una filosofía: «La insuperable filosofía de nuestro tiempo».[198] La única gran filosofía del siglo xx—en relación con la cual el estatus del existencialismo mismo es tan sólo el de una «ideología», destinada a insertarse en el marco más amplio del marxismo.

Ahora bien, ese homenaje—que la filosofía liberal no le perdonará jamás—no le impide a Sartre desplegar, en los límites de la

196. Ibid., p. 9. 197. Ibid., p. 10. 198. Ibid., p. 9.

teoría marxista, su propia concepción de la realidad social. O más exactamente, una especie de sociología «hiper-empirista» que toma como objetos privilegiados los fenómenos «seriales». Ya la primera frase de *El ser y la nada* felicitaba a la fenomenología husserliana por haber mostrado que lo existente se reducía «a la serie de las apariciones que lo manifiestan». Veinte años más tarde, la *Crítica* no hace sino transferir esa noción de «serie» del sujeto individual a los modos de ser colectivos. Sartre, habiendo estado siempre más cómodo en los análisis concretos que en la teoría pura, logra lo mejor del libro en las descripciones que propone de esos fenómenos «seriales» de la vida cotidiana que son el hacer cola, la cadena de producción o la institución burocrática—hasta el momento, al menos, en que un «grupo en fusión» viene a deshacer la estructura fijada.

Publicados en un país que el gaullismo y el crecimiento económico han conseguido despolitizar, esos análisis—cuyo grado de atención a lo real no tenía equivalente por entonces, salvo en los teóricos de la escuela de Frankfurt, ignorados por Sartre—no son demasiado comprendidos en aquel momento. Rechazados por los marxistas ortodoxos que, desde 1956, unánimemente abominan de Sartre, serán destacados por contra en los años siguientes por dos intelectuales ingleses—Ronald Laing y David Cooper—que tomarán prestado a la *Crítica* su vocabulario filosófico para formular su propio programa: una crítica radical de la institución psiquiátrica y, en particular, del reductor concepto de enfermedad «mental». Finalmente, se revelaron de lo más clarificadores para la comprensión del movimiento de revuelta—a la vez popular y estudiantil—que, en Francia y en otros países occidentales, pondrá al descubierto en 1968 el modelo existente de relación social.

Con los acontecimientos de 1968—vasto proceso de «destotalización» conducido por un «grupo en fusión» parecido a los que describe la *Crítica*—comienza la última fase del recorrido sartreano. Desafiado por los estudiantes—que prefieren a los ideólogos «contraculturales» venidos de América y que resume el nombre de Marcuse—, acusado por los obreros de ser un intelectual aislado de las masas, Sartre, empero, interviene a favor de los «izquierdistas», víctimas a la vez de la represión estatal y del inmovilismo del Partido Comunista Francés. Condena la intervención soviética en Checoslovaquia—que aplasta en agosto la efímera «primavera de

Praga»—y proclama una vez más su oposición al stalinismo en un texto del verano de 1968, «Los comunistas tienen miedo de la revolución».[199] Su única referencia política, no obstante, es la evidente aspiración de los pueblos—tanto en el Este como en el Oeste—a un cambio de sus condiciones de existencia. Desde este momento hasta su muerte, Sartre se sitúa en la extrema izquierda, oscilando entre el polo libertario de esta última y su polo maoísta, un maoísmo que justifica—en el revuelto contexto de la época—por su hostilidad a Moscú, por una parte, y, por otra, por su simpatía hacia las utopías de la revolución «cultural» china—cuyos crímenes, entonces mal conocidos en Europa, no serán revelados sino posteriormente.

Así, a pesar de negarse a fundar o dirigir un movimiento, Sartre concede, a inicios de los años setenta, su apoyo concreto a iniciativas concretas que le parecen capaces de hacer cambiar las cosas: por ejemplo a nuevos diarios como *La Cause du Peuple* (1970) y *Révolution* (1971), o bien a una agencia de prensa independiente de los partidos políticos—*Libération*—en cuya creación participa en 1971. Ésta ayudará a crear, dos años más tarde, el diario «alternativo» del mismo nombre, cuya dirección abandonará Sartre en 1974—siempre desconfiado con el poder.

Dos grandes patinazos empañan, sin embargo, este período: el asentimiento otorgado por Sartre a la masacre de los atletas israelíes por parte de terroristas palestinos en los Juegos Olímpicos de Múnich (1972) y su apoyo moral a otros terroristas, los de la «Facción Armada Roja» alemana (1974). Esos dos errores atestiguan la persistencia en él de un viejo fondo romántico, nihilista y anarquizante, que le conduce a veces a celebrar la violencia política en sus aspectos menos aceptables.

Salvo esas dos excepciones, inexcusables, la evolución del pensamiento sartreano en los últimos años de su vida no merece la ignominia de la que ha sido abundantemente cubierto desde entonces. El «izquierdismo» que le caracteriza expresa, al contrario, una cierta forma de lucidez llevada hasta sus consecuencias extremas. Constatando que la auténtica inspiración revolucionaria del pensamiento de Marx ha sido sacrificada en todas partes—por los partidos comunistas—a sus juegos de poder, es consciente del

199. Texto recogido en Jean-Paul Sartre, *Situations VIII*, París, Gallimard, 1972.

hecho de que los movimientos colectivos de emancipación no pueden sino desembocar, por su propia lógica, en la creación de nuevas instituciones burocráticas y represivas. Sartre abandona progresivamente la idea de revolución social, pero se mantendrá igualmente convencido de la necesidad de una revuelta individual en contra de todas las formas políticas culpables de asfixiar la libertad humana.

Ese es, en todo caso, el espíritu de un libro de entrevistas—*Hay razones para rebelarse*—que realiza en 1974 con dos de sus amigos, Philippe Gavi y Pierre Victor—pseudónimo de un joven filósofo, Benny Lévy, ingresado en la Escuela Normal Superior en 1965 y convertido, poco después, en líder de un grupo maoísta, la «Izquierda Proletaria». En el momento en que conversan, la recaída del movimiento «izquierdista» hace presagiar su desastre final. Se ha hecho claro, además, que cambiar el mundo es un sueño irrealizable. Cada uno de nosotros puede, pese a todo, intentar cambiar su vida, rehusando obedecer a otras leyes que a las que uno mismo se ha fijado. Ese es el sentido de la revuelta personal—de orden existencial y, en muchos aspectos, espiritual—que Sartre predica en ese libro. Con independencia de los partidos políticos, sean los que sean, su reflexión enlaza así con una tradición filosófica algo olvidada, la del individualismo moral. Y, más allá, con ciertos aspectos «personalistas» de la ética judía tradicional.

En ese momento—envejecido y amenazado de ceguera—Sartre ya no puede leer ni escribir. Pero, discutiendo con Benny Lévy—quien desde 1973 es su secretario—o con otras personas de su entorno, como por ejemplo su hija adoptiva—también judía—, descubre tardíamente los grandes conceptos del judaísmo. Y es con Benny Lévy, que vuelve paralelamente a las raíces de la religión judía, con quien, algunas semanas antes de su muerte, graba una última entrevista, *La esperanza hoy*—en la que resurge, rodeada por él de un agnosticismo tranquilo, la cuestión fenomenológica de la trascendencia. «La voz de Sartre resuena de tal manera—anotará más tarde Benny Lévy, al releer esa entrevista—que permite decir en francés lo que a mí se me revela en el horizonte del hebreo»—del hebreo bíblico, hay que entender.[200]

Brutalmente desautorizada por algunos allegados a Sartre—que

200. Benny Lévy, *Le nom de l'homme*, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 191.

al no comprender su camino intelectual se creen autorizados a calificarlo de «senil»—, esta última entrevista plantea más preguntas que las respuestas que aporta. Por desconcertante que sea, es testigo sin embargo de un esfuerzo—que no tiene nada de nuevo—para fundar una filosofía de la libertad, en perfecta coherencia con el proyecto inaugural de *El ser y la nada*.

Ciertamente, la meditación a dos voces que allí se despliega queda en suspenso. Pero, después de todo, la *Crítica de la razón dialéctica* y los *Cuadernos para una moral* son, a su vez, restos inacabados. Inmenso taller en efervescencia perpetua, la obra de ese infatigable activista, de ese escritor compulsivo y violento que fue Sartre, ¿no estaba por definición condenada a la incompleción? Es sin duda eso mismo lo que la convierte en la actualidad en infinitamente más estimulante que tantos sistemas satisfechos de su propia inercia.

3. ¿HACIA UNA TERCERA VÍA?

Contemporánea de Sartre, la travesía de Marcuse ilustra la misma búsqueda de una sociedad mejor, la misma actitud crítica respecto al capitalismo, la misma necesidad de anclarse en la tradición dialéctica de Hegel y de Marx. El pensamiento de Marcuse, como el de Sartre, es un pensamiento negativo. Es gracias a esa distancia en relación con la historia como los dos filósofos han escapado—cada uno por su cuenta—de la positividad del socialismo «real». En otras palabras, ni uno ni otro han sido comunistas, sean cuales sean las amalgamas de que se hayan servido sus adversarios para atacarlos.

Existen, no obstante, algunas disimetrías entre Sartre y Marcuse. Si bien el segundo ha leído con atención al primero, la reciprocidad no se ha producido. Por otra parte, Sartre ha perdido en 1968 una parte de su credibilidad entre los jóvenes—al menos fuera de los círculos maoístas y libertarios. La de Marcuse, al contrario, no ha sido jamás tan grande como en esa época. Extraño destino, además, el de la filosofía marcuseana que, a pesar de sus insuficiencias, ha devenido en aquel entonces y durante unos años la referencia central de la juventud «progresista» de los países occidentales.

Para comprender el itinerario de Marcuse, hay que recordar que el acontecimiento que marcó su vida fue el fracaso de la revo-

lución alemana de noviembre de 1918. Fracaso a su vez consecutivo a la liquidación del movimiento spartakista que, en el interior de esa revolución, intentaba hacer prevalecer una orientación pro bolchevique.

Guiados por Rosa Luxemburg (1870-1919), autora—entre otros—de un trabajo de teoría económica sobre *La acumulación del capital* (1913), y por el hijo de Wilhelm Liebknecht—Karl Liebknecht (1871-1919)—, los spartakistas, que hacen suyo el programa de la Revolución de Octubre, fundan en diciembre de 1918 el Partido Comunista Alemán, hostil al gobierno presidido por el socialdemócrata Friedrich Ebert. Sintiéndose incapaz de conservar el poder sin el apoyo del ejército y de las fuerzas conservadoras, Ebert decide aplastar toda veleidad de subversión: es la «semana sangrienta» de enero de 1919, a cuyo término, el 15 de enero, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg son asesinados en Berlín.

Escandalizado por el oportunismo de Ebert, Marcuse decide entonces dejar el Partido Socialdemócrata, del que es miembro desde 1917. Si bien en ningún caso abandona el marxismo en tanto que tal, sin embargo toma bruscamente conciencia de la necesidad de apartar la energía revolucionaria del juego de los aparatos y de las tácticas de los políticos. En lo inmediato, se aleja de la escena de la historia para consagrarse a su tesis de doctorado—*El «Kunstlerroman» germánico* (1922)—y vive del comercio de libros antiguos al tiempo que frecuenta a Benjamin, Lukács y artistas de izquierda.

En 1927, la lectura de *Ser y tiempo* provoca en él un choque que le conduce de la estética hacia la ontología. El contenido «concreto» del existencialismo heideggeriano—los problemas del *Dasein*, de la cura (*Sorge*), de la muerte—responde a sus profundas aspiraciones. Al mismo tiempo, el tono radical del libro le confiere una dimensión revolucionaria a la que es sensible Marcuse. Que se trate, a la sazón, de una «revolución» conservadora no parece incomodarle, al menos en un primer momento. Marcuse cree, en esa época, en la posibilidad de una síntesis entre existencialismo y marxismo. Se trata de nuevo, treinta años más tarde, de la idea de Sartre—pero con implicaciones políticas muy diferentes.

De 1928 a 1932, convertido en ayudante de Heidegger en Friburgo, Marcuse intenta abrir una «tercera vía», distinta a la vez de la seguida por su maestro y la del marxismo ortodoxo. Redacta

consideraciones sobre la «fenomenología del materialismo histórico», la «filosofía concreta», el «marxismo trascendental». Después, a pesar de su admiración por Heidegger, termina por reconocer la deriva de éste hacia el nacionalsocialismo. Discípulo de izquierda de un pensador de extrema derecha, decide entonces marcar sus distancias.

Su tesis de habilitación, *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1932), es además rechazada por Heidegger. Sin embargo se trata de una lectura bastante clásica de Hegel, pero en la que ya se ve que el verdadero objeto del interés de Marcuse es menos la comprensión del Ser que la del ente, menos la ontología fundamental que la reflexión sobre la historia. El mismo año, Marcuse consagra un estudio a los *Manuscritos económico-filosóficos* del joven Marx (1844), que acaban de ser publicados por primera vez. La ontología humanista y revolucionaria que los inspira, cercana a un hegelianismo «de izquierda», le parece en lo sucesivo más «concreta» que el existencialismo heideggeriano.

Algunas semanas más tarde, Marcuse abandona Alemania justo antes de la llegada de Hitler al poder (enero de 1933). Casi inmediatamente se incorpora, gracias a la recomendación de Husserl (que había formado parte de su tribunal de tesis en 1922), al grupo de Horkheimer. Desde entonces, la ruptura con Heidegger es inevitable. Se consuma con el primer artículo publicado por Marcuse en el *Zeitschrift für Sozialforschung* titulado «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado» (1934).

Si bien, a partir de ese momento, Marcuse se convierte en un miembro de la escuela de Frankfurt en el exilio de los Estados Unidos, no deja de conservar su independencia en el interior de ésta. Desde 1941, hace por su cuenta y riesgo—si se puede decir así—un retorno a Hegel con el libro *Razón y revolución*, donde entronca explícitamente con el hegelianismo los orígenes de la «teoría social» frankfurtiana. A diferencia del trabajo de 1932, ese nuevo libro propone una interpretación de Hegel deliberadamente política, marxista y antiautoritaria. Símbolo de la Ilustración, el espíritu crítico constituye, para Marcuse, el componente principal de la teoría dialéctica fundada por Hegel y desarrollada por Marx. En cuanto a las concepciones de la sociedad que creen poder ignorar el espíritu crítico, condenar a Marx o menospreciar a Hegel, Marcuse las rechaza confundiéndolas bajo la misma etiqueta, la de «positivismo».

Haciendo suyo el eslogan de Bloch en *El espíritu de la utopía* (1918): «Lo que es no puede ser verdadero», reprocha al «positivismo» haber matado el verdadero espíritu de la Ilustración, sofocando su dimensión fundamentalmente negativa. Esta tesis no hace sino anticipar la que defenderán Horkheimer y Adorno—quienes no citan a Marcuse—en *Dialéctica de la Ilustración* (1947). Marcuse también la desarrollará en sus libros posteriores, si bien reemplazando a partir de los años sesenta «positivismo» por «pensamiento unidimensional».

En 1942, para sufragar sus necesidades, Marcuse acepta trabajar para la Office of Strategic Services (OSS, que posteriormente se transformaría en la CIA), que le encarga identificar, dentro de la perspectiva de desnazificación, movimientos nazis y antinazis. Ese trabajo le lleva a realizar (1946) una misión en Alemania, en cuyo curso visita a Heidegger con la esperanza de ayudarle a encontrar una salida honorable. La reanudación del contacto se revela decepcionante. Heidegger se obstina en su rechazo a condenar la Shoah. Un intercambio de cartas, a inicios de 1948, marcará el final de sus relaciones.

La guerra fría ha comenzado. Marcuse continúa sin embargo trabajando para el gobierno norteamericano, colaborando (1949) en un informe sobre «las potencialidades del comunismo mundial»—«demanda» cuya ambigüedad política no parece perturbarle. Es cierto que el foso que le separa del socialismo «real» (esto es, soviético) no es puramente verbal y que la búsqueda de una «tercera vía» le preocupa ahora tanto como al final de los años veinte. Sin embargo termina por dimitir de la OSS (1951) para reanudar, a partir de 1954, la carrera académica. Enseñará sucesivamente en la Universidad Brandeis (Boston) y en la de California (San Diego). Y es igualmente en Estados Unidos donde publicará los libros que harán de él, por otra parte, el filósofo del «Gran Rechazo».

Ese rechazo, ya se ha dicho, no deja de recordar la crítica sartreana del sistema capitalista. Pues, aunque Marcuse se muestra escéptico respecto al «subjetivismo» que inspira *El ser y la nada*,[201] no

201. Véase el artículo titulado «L'existentialisme: remarques sur *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre» (1948), trad. fr. en Herbert Marcuse, *Culture et Société*, París, Éd. de Minuit, 1970. [Trad. cast. de E. Bulygin y E. Garzón Valdés: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1968.]

busca menos, de una manera que ofrece un paralelismo sorprendente con Sartre, reanimar la fuerza conceptual del marxismo al arrancarlo de sus interpretaciones stalinistas y enriqueciéndolo por el contacto con los resultados más recientes de las ciencias sociales. Tanto en uno como en otro, una aguda atención por las metamorfosis de lo cotidiano así como por el valor subversivo de las creaciones artísticas alimenta constantemente la reflexión teórica, dándole su particular riqueza.

Así, por ejemplo, *Eros y civilización* (1955)—el primero de los grandes libros publicados por Marcuse después de la guerra—parte de la denuncia del «revisionismo» neofreudiano, representado por los escritos «americanos» de Fromm y acusado de no dirigirse sino a la «normalización» del individuo, es decir, a su adaptación a las estructuras represivas de la sociedad. Reprochando a esa ideología consevadora el haber borrado la inspiración «metafísica» del último Freud (el de *El malestar en la cultura*), Marcuse restituye su valor ontológico a la oposición entre instintos de vida (Eros) e instintos de muerte (Thanatos). Considerando la vida como el depósito pulsional de energías que se reprimen en la historia, muestra que las técnicas modernas de producción capaces de poner a toda la humanidad al abrigo de la necesidad, en lo sucesivo hacen inútil una gran parte de la represión impuesta al individuo por el sistema capitalista, en nombre de pretendidos imperativos de «racionalización» social. En el horizonte de la tesis marcuseana se perfila, por tanto, la expectativa de un mundo donde Eros (el deseo) se liberaría del Logos (la razón represiva) y donde Thanatos (la pulsión suicida, transformada por el rechazo en agresividad hacia el prójimo) estaría canalizado entre hitos simbólicos, de tal manera que reduciría la masa de las conflictivas tensiones que pesan sobre las relaciones sociales. Un mundo pacificado que permitiría finalmente la plena expansión de las potencialidades humanas, artísticas o sexuales. Y cuyo sueño seducirá sucesivamente a la *beat generation*, en los años cincuenta, y a la generación *hippie*, diez años más tarde.

En *El marxismo soviético: un análisis crítico* (1958), Marcuse precisa el sentido de su búsqueda de una «tercera vía», insistiendo en las razones que le llevan a rechazar tanto el socialismo «real» como el capitalismo. Lo que convierte, en efecto, al marximo soviético en condenable no es nada más—según él—que una característica

que este sistema comparte con su adversario occidental: ambos son variantes de una misma organización represiva, dirigida a someter al individuo al primado de una «racionalidad» técnica mutiladora, cuya fachada institucional es la tiranía ejercida por el Estado. Si la revolución soviética es una revolución fallida—o una revolución traicionada—no es porque haya naufragado económicamente. Es, al contrario, porque se ha guardado mucho de cambiar lo más mínimo la relación entre el trabajador y sus instrumentos de trabajo. Comunista o capitalista, el trabajador permanece esclavo de éstos. Cambiar esa relación, liberar al hombre de su «alienación» fundamental, es decir de su servidumbre respecto del aparato de producción, de su sujeción a lo económico: ese es, para Marcuse, el único programa auténticamente revolucionario.

Las grandes líneas de ese programa—cercano por su inspiración a los escritos «humanistas» del joven Marx—se encuentran desarrolladas en *El hombre unidimensional* (1964). La primera parte de este libro denuncia, bajo el nombre de «desublimación represiva», la ilusión de libertad individual con la que las sociedades tecnocráticas arrullan a sus habitantes, a fin de encadenarlos mejor. La segunda parte ataca a la ideología dominante del mundo angloamericano, ese «pensamiento unidimensional» que se caracteriza por su rechazo de toda negatividad crítica, y en el que Marcuse engloba a la vez el positivismo lógico, la filosofía «analítica»—cuyas «preocupaciones artificiales y de lenguaje enrevesado»[202] estigmatiza—e incluso a Wittgenstein, puesto que el «error» de éste parece ser el error «positivista» por excelencia, que consiste en querer «dejar todas las cosas en su estado» (*Investigaciones filosóficas*, § 124).

Titulada «Perspectivas de un cambio histórico», la tercera parte recoge las principales propuestas de Marcuse. Aspiran ni más ni menos que a provocar una «catástrofe» liberadora (el término es empleado irónicamente), que conseguirá subvertir el sentido actual del progreso técnico. En resumen, a reemplazar sin transición la opresiva concepción de la razón dominante en la actualidad por una concepción realmente emancipadora—que se encuentra sinte-

202. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. fr., París, Éd. de Minuit, 1968, p. 234. [Trad. cast. de Antonio Elorza: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1998, reimpr.]

tizada curiosamente, en el libro, por una fórmula tomada del filósofo Alfred North Whitehead: «La función de la razón es promover el arte de vivir».[203]

Volviendo a tomar la idea—avanzada en 1933 por Horkheimer[204]—de que los medios materiales existen en adelante para que la tarea de realizar la justicia sobre la tierra deje de aparecer como utópica, Marcuse predica la revolucionaria reconciliación entre la racionalidad técnica y las aspiraciones individuales a la felicidad. Esa reconciliación pasa, según él, por una reapropiación del espacio privado y, en consecuencia, por el rechazo de todas las tentativas autoritarias de colonización de la vida cotidiana.

La cuestión estratégica—que, a pesar de Marcuse, nos remite a Lenin—continúa siendo identificar a los actores sociales a partir de cuya intervención puede producirse esa revolución. Puesto que la clase obrera se ha descalificado por la facilidad con que se ha integrado en el sistema capitalista, la respuesta marcuseana consiste en transferir la esperanza de la voluntad de cambio a los marginados del sistema: jóvenes, parados, marginales, minorías oprimidas, pueblos del Tercer Mundo...

De todas maneras, la cohesión de ese conjunto resulta problemática, tanto como su determinación—y capacidad—para transformar el sistema. ¿Por su misma condición los marginados están destinados naturalmente a rebelarse? ¿Son capaces de unirse? ¿Hasta qué punto una eventual revolución «espontánea» estaría en condiciones de triunfar sin el concurso de los partidos políticos? ¿Cómo saber si ese triunfo no volvería a constituir nuevas estructuras represivas?

Marcuse es muy consciente de la existencia de tales problemas y reconoce, en las últimas páginas del libro, que nada está ya garantizado. Por una parte, cita a Benjamin: «Es sólo a causa de los que están sin esperanza por lo que la esperanza nos es dada».[205] Por otra, recuerda que el sistema capitalista todavía es tan poderoso como para conseguir asimilar, durante mucho tiempo, todo deseo de oposición; que la «teoría crítica de la sociedad» no está en con-

203. Ibid., p. 280.

204. Max Horkheimer, «Matérialisme et morale», texto recogido en *Théorie critique*, trad. fr., París, Payot, 1978, p. 106.

205. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 312.

diciones de poder hacer promesas; y que la prudencia recomienda a la teoría mantenerse estrictamente «negativa».[206]

De hecho, si bien esa obra y los libros siguientes de Marcuse —*Crítica de la tolerancia pura* (1965), *El final de la utopía* (1967) y *Hacia la liberación* (1969)—conocen un éxito vital en los campus y si bien la explosión de la revuelta estudiantil en Europa y en los Estados Unidos (1967-1969) parece en un momento dado justificar la esperanza de un cambio, la brutal represión del movimiento, seguida de su atasco a partir de 1970, dan retrospectivamente la razón a la prudencia marcuseana. Marcados por el reflujo de las ideologías revolucionarias, los años setenta serán los de las grandes desilusiones. Las últimas intervenciones de Marcuse, sin aportar elementos nuevos a sus teorías, dan fe de esa coyuntura históricamente desfavorable al «Gran Rechazo».

De manera sintomática, su último libro—*La dimensión estética* (1977), publicado dos años antes de su muerte—señalará su retorno hacia una reflexión sobre la función de la imaginación artística, como si—tanto para él como para Adorno—la creación individual resultara, en un mundo donde la opresión parece eternizada para siempre, la única vía de salvación. Y como si, en el lugar de la política, el arte permaneciera como la única forma posible de redención.

Del fracaso de la revolución alemana (1919) al del movimiento estudiantil, cincuenta años más tarde, la obra de Marcuse se inscribe así entre dos momentos de «reflujo» que, tanto uno como el otro, bastarían para justificar un cierto pesimismo histórico. Marcuse, sin embargo, no ha perdido nunca la esperanza. Hasta el final, ha dejado una ventana entreabierta en dirección a esa «emancipación» final por la que clamaba—aunque, desde 1919 hasta su muerte, hayan variado algo las formas sobre las que ha intentado imaginarla.

Las fluctuaciones y las ambigüedades del pensamiento marcuseano difícilmente pueden negarse. Explican en parte el retroceso de su influencia veinte años más tarde. Es cierto, igualmente, que el final de la guerra fría (1989) parece haber proclamado la muerte de todo el pensamiento que, de cerca o de lejos, se remite a Marx. En el mundo «unificado» donde vivimos en la actualidad, el capitalismo parece haber triunfado para siempre. ¿No ha conseguido, mediante hábiles reformas, mejorar el nivel de vida de los trabajado-

206. Ibid.

res? ¿Acaso no ha provocado progresos nada desdeñables en ciertos países en vías de desarrollo? ¿Acaso el comunismo, allí donde subsiste (en China, por ejemplo), no se ha convertido en objeto de condena universal, dejando presagiar su cercana—y radical—eliminación?

Son precisamente esos mismos fenómenos los que deberían impedirnos olvidar completamente a Marcuse. Pues si el mundo que se anuncia es aún más «unidimensional» que el que denunciaba hace treinta años, sus críticas podrían volver a convertirse en muy actuales en el futuro. La tecnocracia capitalista no ha evolucionado en lo fundamental. Continúa siendo igual de autoritaria, igual de impotente para asegurar la felicidad de la mayor parte de la humanidad. Aquí o allá, sus crisis favorecen el retorno del fascismo, incluso de ciertas formas—apenas disimuladas—de nacionalsocialismo.

¿Quién podría asegurar, en tales condiciones, que la crítica marcuseana no tiene todavía un futuro ante sí?

4. DESTINOS DEL MARXISMO

«Compañero de viaje» durante un corto período (1950-1956), Sartre nunca ha sido comunista. Marcuse tampoco, puesto que, después de haber simpatizado desde el exterior con el efímero movimiento spartakista, no ha dejado de buscar una «tercera vía» entre capitalismo y comunismo. Un foso separa, pues, a los dos pensadores del filósofo Louis Althusser (1918-1990)—quien, habiéndose adherido al Partido Comunista Francés (PCF) en 1948, ha permanecido como miembro de éste hasta su retirada de la escena pública (1980).

Pero hay muchas maneras, durante la guerra fría, de ser a la vez filósofo y comunista. Si Althusser lo hubiera sido a la manera de los ideólogos oficiales de los países del Este durante la era stalinista, su obra no merecería demasiado sobrevivir. No es éste el caso. El interés de su pensamiento proviene, al contrario, del hecho de que se manifestó muy pronto, en el interior mismo del PCF, como pensamiento disidente. Resuelto adversario del «diamat», Althusser ha representado durante un cuarto de siglo la posibilidad histórica del pensamiento marxista e, incluso, del movimiento revolucionario en general. En todo caso, su posibilidad teórica.

Durante los tres decenios que siguen al final de la Segunda

Guerra mundial, ha intentado pensar de manera totalmente original las relaciones entre el marxismo, la sociedad y la filosofía. A pesar de la situación de conflicto en que se situaba respecto de las instancias oficiales del PCF, su trabajo ha conocido una inmensa difusión tanto en Francia como en el resto del mundo. Luego, uno tras otro, dos acontecimientos muy distintos han contribuido a apagar esa difusión, a descalificar ese trabajo.

El primero se sitúa en 1980. El 16 de noviembre Louis Althusser, en un ataque de demencia, asesina a su mujer—Hélène Rytmann. Internado en un hospital psiquiátrico, se le tiene en observación hasta que, en el mes de febrero siguiente, se le libera, habiéndose retirado los cargos por la eximente de patología. Desde entonces, hasta su muerte, lleva a cabo una existencia discreta y retirada.

El segundo acontecimiento—la caída de los regímenes comunistas en Europa del Este y en la URSS a partir de 1989—no es sino el resultado, previsible desde inicios de los años setenta, de un proceso global de disgregación interna, paralelo al de los partidos comunistas occidentales que ven reducirse notablemente su base electoral, incluso cuando, para luchar contra dicha tendencia, han elegido cambiar de nombre o de programa.

Sin nada que ver entre sí, esos dos acontecimientos han sido objeto de una singular amalgama por parte de los adversarios de Althusser. El final de la guerra fría, asegurando el triunfo (casi) universal de las ideologías anticomunistas, parece condenar a Marx a las mazmorras. Haber sido marxista durante bastantes décadas es considerado en lo sucesivo no sólo como una posición errónea, sino también como un verdadero delito: culpa moral, pecado contra el espíritu, insulto al ideal democrático. En una palabra, prueba o al menos síntoma de desorden mental. Ciertamente ha habido, en Althusser, un «desorden» de ese tipo. El asesinato de su mujer—consecuencia de años de depresión y de problemas psiquiátricos—lo pone de manifiesto. De ahí la amalgama: si Althusser era marxista, si creía en la posibilidad de dar un novedoso hálito al pensamiento de Marx, es porque estaba loco. A partir de aquí, nada de lo que pueda decir merece la pena ser escuchado.

Contra tales sofismas conviene sublevarse. Sean cuales sean las dificultades existenciales—muy reales—de Althusser, sus textos publicados no llevan su estigma. Al contrario, basta con leerlos para ver dibujarse el proyecto—riguroso, coherente y claramente expresado—que los sustenta. Si esa lectura es difícil, incluso algunas veces

problemática, es por otras razones. Razones propiamente teóricas.

La primera apunta a la naturaleza fragmentaria de esos textos. Confrontado con una inmensa tarea—redescubrir a Marx detrás del marxismo institucional y en contra de éste—, Althusser no ha podido realizarla sino lenta y progresivamente. Por eso no ha publicado nunca ningún auténtico libro, sino solamente escritos breves, la mayor parte de las veces de circunstancias: artículos, prefacios, conferencias. Además, una gran parte de esos escritos—manuscritos abandonados, textos de cursos, notas de lectura, correspondencia—permanece todavía inédita. Todo indica que su progresiva publicación enriquecerá considerablemente nuestro conocimiento de su filosofía.

Segunda dificultad: los textos althusserianos se inscriben en un itinerario intelectual y político que se ha tenido que inventar a medida que se desarrollaba. En lugar de deslizarse, como tantos otros, por un modelo preestablecido, Althusser se ve obligado a construir las «normas» de su propio discurso a medida que éste se elabora. Así se explica el hecho de que, en esa construcción, no todo sea perfectamente lineal. Le ha tocado al filósofo modificar sus posiciones, reconsiderar tesis avanzadas con anterioridad. Lo ha hecho intentando, cada vez, explicarse. Tal voluntad de claridad no deja de tener un cierto coraje. El coraje de oponerse a la comodidad del orden establecido—el de las instituciones filosóficas o bien el del PCF. Pero también el coraje—mucho menos extendido—de reconocer sus propias insuficiencias.

Louis Althusser nace en Birmandreis, en Argelia, en el seno de una familia burguesa más bien conservadora. Católico militante, prepara el examen de ingreso en la Escuela Normal Superior en el liceo du Parc, en Lyon. Dos filósofos también católicos—Jean Guitton (1901-1999) y Jean Lacroix (1900-1986), de los que será amigo toda la vida—figuran entre sus profesores. Admitido a la rue d'Ulm en julio de 1939, sin embargo no puede proseguir sus estudios con motivo de la guerra. Movilizado, es hecho prisionero en junio de 1940. Se inicia entonces un período de cautividad que dura cerca de cinco años. Brutalmente abocado al universo de los campos de concentración, Althusser se adapta aprendiendo alemán y escribiendo su diario. Es dentro de los campos donde sufre sus

primeras depresiones, su primera crisis religiosa. Es allí también donde descubre—a través de algunos de sus compañeros—la significación del compromiso político.

De regreso a la rue d'Ulm con la Liberación, prosigue en octubre de 1945 sus estudios de filosofía en un ambiente ligeramente irreal en relación con su experiencia de los años anteriores. Sigue los cursos de Merleau-Ponty y redacta, bajo la dirección del filósofo e historiador de la ciencia Gaston Bachelard, una tesis de licenciatura sobre la noción de «contenido» en el pensamiento de Hegel (1947). En julio de 1948, obtiene la agregación de filosofía y, en setiembre, se instala en la Escuela Normal como tutor encargado de formar, a su vez, a los futuros candidatos a ese concurso: tarea a la que se dedicará—mientras su salud se lo permitirá—con el mayor esmero.

Esa función le permite vivir en la Escuela, de la que será un poco más tarde secretario general. Allí permanecerá sin interrupción hasta noviembre de 1980. Son circunstancias materiales aparentemente favorables al desarrollo de una investigación teórica pero, para él, psicológicamente difíciles. Althusser llegará a comparar, no sin humor, su vida en la Escuela con su estancia en el campo de concentración. No obstante, si bien es cierto que la Escuela puede provocar, en los que no salen demasiado de allí, un sentimiento de encierro, Althusser no tiene nada de eremita. Durante todos sus años de actividad, no deja de trabajar en equipo, manteniendo amistosas relaciones con sus numerosos alumnos y recibiendo visitantes del mundo entero.

También en noviembre de 1948 se afilia al Partido Comunista. Esta afiliación se inscribe dentro del mismo anhelo de generosidad que, antes de la guerra, le llevó hacia un catolicismo «social». Se trata de una mezcla de idealismo y altruismo que explica su deseo de ir en socorro del proletariado, junto con la gran fraternidad de los «camaradas». Por lo demás, no rompe inmediatamente con la religión. Solamente a comienzos de los años cincuenta pierde—¿definitivamente?—la fe.

La influencia de Hélène Rytmann, que se convierte en su compañera en 1947, tiene un papel también en su adhesión al PCF. Surgida de un medio modesto, antigua resistente, militante muchos años, Hélène, que tenía ocho años más que Louis, encarna a los ojos de este último el modelo de auténtico comunista—a pe-

sar de que también haya tenido serios desencuentros con el Partido. Un modelo que Louis, intelectual e hijo de burgués, tiene un gran interés en emular.

Desde esa época, sus relaciones son tempestuosas. No harán sino empeorar con los años. Sus ocasionales infidelidades desencadenan en Althusser un sentimiento de culpa que, a su vez, refuerza sus tendencias depresivas. En 1949 empieza a psicoanalizarse. El psicoanálisis se convierte entonces—con la política—en su principal centro de interés. Interés que le lleva a leer, muy rápidamente, no sólo a Freud, sino también los escritos—en ese momento poco conocidos—del psicoanalista francés Jacques Lacan.

Althusser es, además, con Hyppolite y Merleau-Ponty (*Lo visible y lo invisible*), uno de los primeros filósofos en reconocer—en un artículo publicado en junio-julio de 1963 por la *Revue de l'Enseignement Philosophique* la importancia teórica de las investigaciones de Lacan. Retorna largamente a ellas en un segundo artículo, «Freud y Lacan», publicado por *La Nouvelle Critique* en diciembre del año 1964.[207] Mientras tanto (diciembre de 1963), ambos hombres llegan a conocerse y, en enero de 1964, Althusser invita al psicoanalista—que acaba de ver retirada la autorización de dar su seminario semanal en el hospital Sainte-Anne de París—a impartirlo en la Escuela Normal. Lacan profesará allí durante cerca de seis años con toda libertad—antes de ser expulsado de nuevo (junio de 1969) por la ira de un director reaccionario.

Volvamos a la conclusión de la guerra. Hegel, Marx y la compleja relación que une al segundo con el primero están ya en el centro del pensamiento de Althusser. En 1947 y 1950, éste publica dos artículos dirigidos contra la interpretación «idealista»—marcada por la influencia de Heidegger—que en Francia dan de Hegel Alexandre Kojève y Jean Hyppolite. En 1953 publica en la *Revue de l'Enseignement Philosophique* otros dos textos «programáticos»: «A propósito del marxismo» y «Nota sobre el materialismo dialéctico». Si bien esos últimos abren una vía de investigación relativamente original en relación con las normas del Partido, suscitan dos años más tarde una violenta reacción por parte de Merleau-Ponty.

207. Texto recogido en Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, París, Stock/IMEC, 1993. [Trad. cast. de Nuria Garreta y Ramón García: *Freud y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1970.]

En *Las aventuras de la dialéctica*, este último denuncia lo que llama la filosofía «leninista», reprochándole su naturalismo y su incomprensión de la dialéctica, y precisamente señala los textos de Althusser como representativos de esos defectos.[208] Ciertamente Merleau-Ponty—a su vez antiguo católico y atraído por el marxismo en 1945—experimenta diez años más tarde la necesidad de expresar su desacuerdo tanto con Sartre como con el PCF—justo en el mismo momento en que Althusser desea dar pruebas de su reciente compromiso en las filas comunistas. Desde ese momento queda abolida toda posibilidad de diálogo entre los dos filósofos. En consecuencia, Althusser tendrá duras palabras para con su antiguo profesor, a quien condenará sin paliativos—en su conferencia de 1968 sobre Lenin—con el conjunto de la filosofía idealista francesa.

Paralelamente a esta primera aproximación a Marx, Althusser profundiza su conocimiento de los pensadores políticos clásicos, desde Maquiavelo—a quien durante toda su vida tendrá en alta estima, llegando a hacer de él el verdadero precursor de Marx y Freud—hasta Rousseau, pasando por Hobbes, Spinoza y Montesquieu. En 1959, consagra a este último un penetrante ensayo, publicado en una colección dirigida por Jean Lacroix. En Montesquieu como en Maquiavelo, Althusser admira ante todo la claridad con que se pone en marcha una visión «materialista» de la historia o de la política. E, inmediatamente, aparece lo que constituye la originalidad de la concepción althusseriana del materialismo: ya no los lugares comunes, convencionales desde Lenin, sobre la prioridad de la materia con respecto al espíritu, sino una verdadera teoría del «discurso» que se organiza a partir de dos tesis. La primera, de inspiración freudiana, recuerda que hay que pasar «detrás» del contenido manifiesto de cualquier enunciado para descubrir su sentido latente. La segunda, que procede directamente de Marx, afirma que el discurso filosófico, lejos de gozar de alguna «autonomía», no es más que el efecto de un proceso de «producción» determinado—incluso «sobredeterminado»—por toda clase de constricciones estructurales de orden «ideológico», a las que hay que tener en cuenta tanto más cuanto más se desea escapar de ellas. Estrechamente ligadas,

208. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 87. [Trad. cast. de León Rozitchner: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pleyade, 1974.]

esas dos tesis implican el ejercicio de una lucidez poco común, de la que dan justamente ejemplo Maquiavelo, Montesquieu y Marx: esa es la razón por la que Althusser lee conjuntamente, y con particular intensidad, a esos tres filósofos unidos por la desconfianza ante toda ideología.[209]

Este nuevo materialismo suscita rápidamente el interés de los jóvenes filósofos que entran en la Escuela Normal a finales de los años cincuenta: Alain Badiou, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, entre otros. Atraídos por el marxismo, se apasionan igualmente por el psicoanálisis, la lógica, la historia de la ciencia y el «estructuralismo» en general. En su contacto, el pensamiento althusseriano termina de abrirse a nuevos horizontes.

Comienza entonces un gran período de efervescencia intelectual, en el curso del cual—entre 1960 y 1964—Althusser publica sus principales textos sobre Marx. En primer lugar aparecen en revistas, después son recogidos en 1965 en un libro, *Pour Marx*. El mismo año, aparecen en dos volúmenes las intervenciones de Althusser, Balibar, Establet, Macherey y Rancière a partir de un seminario impartido en 1964-1965 en la Escuela, sobre un tema que da título a la obra: *Leer El capital*. El éxito inmediato de esos escritos puede parecer tan sorprendente como el olvido en que han caído en la actualidad, incluso en Francia. Para apreciarlos en su justo valor, hay que recordar que son escritos revolucionarios en su tiempo. No solamente, claro está, en relación con el marxismo oficial, sino en primer lugar en relación con la misma tradición dominante de la filosofía francesa.

Desde la reacción bonapartista, la filosofía materialista que se había desarrollado en Francia durante el Siglo de las Luces sufrió un serio revés. Severamente controlados por un poder conservador, la mayor parte de los universitarios franceses—con excepción de algunos pensadores aventureros, tentados por el diálogo con el budismo y el hinduismo—se acantonan, a lo largo de todo el siglo XIX, en un espiritualismo cauteloso, tan alejado de la historia y de

209. La coherencia de esta triple lectura aparecerá más clara cuando sean publicados los cursos dados por Althusser en la Escuela Normal entre 1950 y 1980.

la política como del movimiento de las ideas científicas. Ignoran sistemáticamente a Hegel y a Marx.

Sus herederos de la primera mitad del siglo xx hacen otro tanto con Nietzsche y Freud. El idealismo de Émile Chartier, que escribe bajo el pseudónimo de Alain (1868-1951), el neokantismo de Léon Brunschvicg (1869-1944) y la metafísica vitalista de Henri Bergson definen, entre guerras, la manera de pensar dominante. Sólo, en la época, dos filósofos marxistas—Paul Nizan y Georges Politzer—protestan contra esta atmósfera opresiva, sin conseguir verdaderamente abrir una nueva vía.

Es cierto que a inicios del siglo xx se esboza una renovación. Se debe, en lo esencial, a sociólogos (Émile Durkheim, Marcel Mauss), a lógicos (Louis Couturat), a matemáticos (Henri Poincaré, Émile Borel, Jean Nicod, Jacques Herbrand) y sobre todo a especialistas en historia y filosofía de la ciencia, Émile Meyerson y Pierre Duhem—a los que sucederán muy pronto Gaston Bachelard, Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Hélène Metzger, Georges Canguilhem y Michel Foucault.

Las obras de Bachelard (1884-1962) y de Cavaillès (1903-1944), en particular, adquieren toda su importancia a lo largo de los años treinta. De formación autodidáctica, el primero se interesa sobre todo por la física y la química. Preocupado por definir con exactitud los mecanismos que permiten al saber escapar de su «prehistoria» ideológica y a los conocimientos progresar, ve en la voluntad de «ruptura», de puesta en tela de juicio de los problemas zanjados, la característica mayor del método científico (*El nuevo espíritu científico*, 1934; *La filosofía del no*, 1940). Se ocupa igualmente, utilizando los recursos del psicoanálisis, en descubrir los «obstáculos» de naturaleza efectiva que, dentro del espíritu de los investigadores, retardan o algunas veces impiden el reconocimiento de una nueva teoría (*La formación del espíritu científico*, 1938; *El psicoanálisis del fuego*, 1938).

En cuanto a Cavaillès, que entra en la Escuela Normal Superior en 1923, de la que será, de 1931 a 1935, tutor, su preocupación por el rigor le lleva a reflexionar sobre la lógica y el problema del fundamento de las matemáticas. Es el primero en publicar, en Francia, un artículo consagrado a las doctrinas del Círculo de Viena (1935). Desgraciadamente, la brevedad de su vida tan sólo le permitirá redactar unos pocos textos importantes—como sus *Observaciones sobre la formación de la teoría abstracta de conjuntos* (1938) y su obra

póstuma, *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia* (1947), marcada por la influencia de Bolzano—así como editar la correspondencia Cantor-Dedekind (1937). Habiendo entrado en la Resistencia—donde tendrá un papel de primer orden—será capturado al principio de la guerra y fusilado por los nazis, al igual que Politzer.

Sin embargo, ni Bachelard, ni Cavaillès, ni tampoco Kojève —quien en los años treinta da cursos sobre Hegel—conmocionarán al gran público. Y, desde 1945, el espiritualismo vuelve a aflorar. Bergson se mantiene como el autor en boga dentro de la enseñanza secundaria. La fenomenología, a su vez, está de moda en la enseñanza superior. Pero los universitarios rechazan la interpretación de ésta que propone Sartre, cuyo pensamiento literario les incomoda, y prefieren abocarse al pensamiento heideggeriano—el cual dará muy pronto lugar, en Francia, a innumerables falsificaciones de la historia y de la ciencia, incluso por voluntaria ignorancia (como siempre).

Tal es el contexto académico—objetivamente mediocre—en el que el pensamiento de Althusser cae como una bomba. Como Cavaillès, a quien debe más de lo que se ha dicho, Althusser parte de la idea de que la filosofía, sin ser ella misma una ciencia, debe intentar adecuarse a las normas del discurso científico. ¿Acaso no es, como éste, una forma de trabajo intelectual, o de «producción» teórica, que tan sólo tiene sentido en relación y mediante el respeto a ciertas reglas? Le corresponde a la filosofía forjar *conceptos*, es decir, nociones definibles con claridad y precisión, y articularlos en *tesis*, es decir, en proposiciones que puedan ser justificadas, si bien no por medio de demostraciones formales, sí al menos por argumentos coherentes.

Además, Althusser estima—criticando con un vigor a veces sorprendente la lectura sartreana de Marx—que una filosofía que procediera de esa manera no podría sino ser antihumanista. El antihumanismo «teórico» que Althusser reivindica—que no es en absoluto incompatible con un cierto humanismo «práctico», con tal de que ambos niveles estén bien distinguidos—no tiene, en principio, nada que ver con el de Heidegger. Sería más bien la expresión de un racionalismo radical. En la línea de Cavaillès—quien ya reclamaba la sustitución de la «filosofía de la conciencia» por una «filosofía del concepto»—,[210] Althusser considera simplemente

210. Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, París, PUF, 4ª ed., 1987, p. 78.

el punto de vista del sujeto como un punto de vista «ideológico», imaginario o mistificado. Para él, la filosofía debe partir no del «hombre» sino de las fuerzas objetivas—sociales o inconscientes—que determinan, habitualmente sin saberlo, los comportamientos de éste.

Durante mucho tiempo menospreciada por la filosofía francesa, la demanda de rigor se convierte así—con Althusser—en la palabra clave del método filosófico. De repente, una convergencia parece dibujarse entre el método de éste y el que los estructuralistas intentan hacer prevalecer, en ese mismo momento, en la antropología (Lévi-Strauss) o en el psicoanálisis (Lacan). Sin embargo, Althusser no podría ser considerado—a pesar de la etiqueta que, en un cierto momento, le colgará la moda—como un estructuralista. En primer lugar, porque el uso que hace del concepto de estructura queda muy alejado del de Lévi-Strauss. Pero también porque es, ante todo, marxista y porque las estructuras le interesan finalmente menos que sus mutaciones—dicho de otro modo, que la historia.

Al mismo tiempo, la filosofía althusseriana, fundada en una lectura completamente nueva de Marx, subvierte todas las ideas comúnmente aceptadas en el interior del movimiento comunista internacional.

Al respecto, hay que retornar sobre la historia de ese movimiento para medir hasta qué punto, de 1890 a 1960, Marx ha sido mal leído. Los marxistas de la Segunda Internacional habían intentado asociar el marxismo al kantismo dominante en la universidad alemana. Los marxistas rusos se habían adaptado, a partir de la muerte de Lenin, a la dictadura ideológica del «diamat». Sus émulos de los partidos comunistas occidentales—junto con algunas excepciones (Lukács, Gramsci, Bloch)—desarrollaban variantes más o menos hábiles de esa coagulada ideología. En suma, nadie—en el interior del movimiento marxista—se preocupaba ya de lo que Marx había dicho realmente.

Althusser toma conciencia muy pronto de que hay por parte de los comunistas una especie de renuncia intelectual. Convencido de que esa renuncia está en el origen de los históricos callejones sin salida en que el stalinismo está bloqueado, experimenta la necesi-

dad de retornar a la letra misma de los textos de Marx—en un movimiento inspirado por el esfuerzo que hace por su parte Lacan para retornar a la letra de los textos freudianos, contra todas las «desviaciones», cuya víctima no ha dejado de ser el psicoanálisis desde su nacimiento.

Releer a Marx, pues: ese es el objetivo principal de Althusser. Releerlo con un doble rigor. El del filólogo en primer lugar, que vuelve a los textos originales—separándolos de los comentarios bajo los cuales la tradición los ha amortajado—, que los escruta en su lengua, que intenta recuperar su coherencia interna. Pero también el del psicoanalista—siempre Lacan—que sabe captar, detrás de lo que dicen, lo que callan o se esfuerzan por esconder. En pocas palabras, una lectura «sintomática», atenta a los silencios, a lo no dicho, a lo «impensado» de los textos.

Ese trabajo de lectura, largo y paciente, permite a Althusser revelar a un «renovado» Marx—incluso a quienes creían conocerlo. Un Marx o, mejor dicho, dos, pues Althusser es el primero en estudiar el problema, en la evolución del pensamiento marxiano, de la sucesión de dos momentos diferentes, separados por lo que llama—mediante un término tomado de Bachelard—un «corte» epistemológico parecido al que separa la química de la alquimia o, más en general, la ciencia de la ideología.

En un primer momento—que ilustran los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844—, Marx, situándose en el punto de vista del «hombre», proclama la exigencia, para éste, de recuperar su «alienada» esencia. De naturaleza ética más que científica, esta reclamación continúa centrada en la noción de sujeto. Se expresa en un lenguaje kantiano, fichteano o hegeliano «de izquierda». Se proclama revolucionaria pero sigue siendo humanista. En todo caso no es aún materialista—por tanto, tampoco marxista.

El «corte» se produce en 1845. Anunciado por las *Tesis sobre Feuerbach* que constituyen su «límite anterior», se cumple en *La ideología alemana*. Es en este último texto—a todos los respectos central pero desconocido hasta 1932—donde Marx es él mismo al convertirse en materialista: difícil mutación, que comporta, a su vez, dos aspectos que conviene pensar conjuntamente.

Por una parte, Marx comprende que el motor de la historia no es el Espíritu (Hegel) ni el sujeto humano (Kant, Fichte), sino el conjunto objetivo (aunque no «aparente» en el sentido empírico

del término) de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Esta revolución «copernicana» abre para la ciencia un continente nuevo, la historia, cuyo estudio se inscribirá en adelante en el marco del «materialismo histórico». Por otra parte, Marx, consciente de la naturaleza conflictiva de la historia—que no es nada más que la lucha de clases—decide salvar la noción hegeliana de dialéctica, presintiendo la necesidad de darle un nuevo contenido teórico. Siendo así que, en efecto—habría podido decirle Heidegger—, no basta con «invertir» la dialéctica idealista para obtener una dialéctica materialista. Ésta debe tener un sentido preciso. Debe ser la teoría de las múltiples maneras por las cuales una causalidad «invisible» (el conjunto de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción) es capaz de producir efectos «visibles» (visibles en el dominio social, político o ideológico en sentido amplio, entendiendo por ello la ciencia, la filosofía y la religión).

Desgraciadamente, la elaboración de tal teoría—trabajo específicamente filosófico—apenas ha podido ser bosquejada, en vida, por el propio Marx, quien no tenía el tiempo necesario para culminarla y que tenía primero otra misión que realizar: la de construir la ciencia materialista de la historia. Proseguir la elaboración de la filosofía marxista continúa siendo, pues, en 1965, una tarea permanentemente actual. También, en contra de la opinión compartida tanto por sus «camaradas» como por sus adversarios, Althusser osa afirmar—en pleno stalinismo—que la filosofía marxista no existe—o todavía no. Tres años más tarde, el 24 de febrero de 1968, invitado por Jean Wahl a expresarse delante de la Sociedad Francesa de Filosofía en la Sorbona y quizás inspirado por el presentimiento de las revueltas que van a sacudir a Francia, va más lejos. Volviendo a considerar la metáfora hegeliana de la lechuza de Minerva que no levanta su vuelo sino al caer la noche, declara: «La jornada es larga todavía pero, como afortunadamente ya está muy avanzada, he aquí que la noche está ahora próxima a caer. La filosofía marxista se va a alzar».[211]

¿Cómo espera contribuir Althusser a la realización de tal profecía? Retornando, realmente, al *Capital*. Es allí, dentro de ese difícil texto, donde permanece la exposición más elaborada que Marx

211. Louis Althusser, *Lénine et la Philosophie*, París, Maspero, 1972, p. 24. [Trad. cast. de Felipe Sarabia: *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970.]

haya dado del materialismo histórico, donde deben encontrarse —«en estado práctico»—las categorías de la dialéctica materialista, dicho de otro modo, de la causalidad «invisible». Y, para hacer explícitas sus categorías, Althusser cuenta con apoyarse en otros dos pensadores que, tanto uno como el otro, han intentado pensar una estructura causal de ese tipo. El primero, Spinoza, afirma que Dios, o la naturaleza, es causa de sí y de todas las cosas. El segundo, Freud, hace del inconsciente la secreta causa de todos los fenómenos psíquicos. Dos modelos «materialistas», que fascinan a Althusser desde hace tiempo—hasta el punto de que, a lo largo de los años, se anunciará un libro suyo sobre Spinoza que no verá la luz.[212]

De hecho y a pesar de la perturbadora proximidad de la revuelta estudiantil de mayo-junio de 1968 y la declaración hecha en la Sorbona el 24 de febrero anterior, la filosofía marxista prometida por Althusser finalmente no se «alzó». Entre el millar de razones que se pueden dar de tal fracaso, quedémonos con dos que bastan sobradamente para explicarlo.

La primera es la imposibilidad práctica en que se encuentra Althusser de avanzar con libertad. En lugar de desarrollar su programa de investigación con toda independencia de espíritu—a riesgo de equivocarse—, Althusser se siente con el deber moral, en relación con el partido a que pertenece, de no afirmar nada de lo que no estuviera seguro. Era consciente de que cada una de sus declaraciones tenía consecuencias políticas, y les dedica un tiempo considerable: a formularlas, a reconsiderarlas, a veces a renegar de ellas. Siendo así, en 1967 desaprueba, en el prefacio de la edición italiana de *Leer El capital*, el error «teoricista» que inspira, según él, esta obra.

En efecto, *Leer El capital* se basa todavía en una oposición demasiado esquemática entre «ciencia» (marxista) e «ideología» (burguesa). Asigna a la filosofía la misión de ser la teoría de esta oposición, dicho de otro modo, la teoría de la ciencia—Althusser dice a veces la «teoría de las prácticas teóricas». Tales concepciones recuerdan las del positivismo lógico—de las que derivan, en efecto, por la mediación de Cavaillès. Vuelven a ocultar la dimen-

212. Quedan, no obstante, veinte páginas tituladas «Sobre Spinoza» en Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, París, Hachette, 1974, pp. 65-83. [Trad. cast.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.]

sión propiamente política del trabajo filosófico. A partir del momento en que toma conciencia de ello, Althusser se sumerge en un trabajo de reformulación que le ocupa mucho tiempo. Redefiniendo la filosofía como «lucha de clases en la teoría»[213] y reconociéndole la singular propiedad de producir efectos sin tener—como decía Wittgenstein—ningún *objeto* propio, tres textos «programáticos» marcan ese difícil trabajo: la *Respuesta a John Lewis* (1973) y los *Elementos de autocrítica* (1974), a los que sigue una conferencia pronunciada en Amiens (1975), último texto filosófico publicado en vida por Althusser.[214]

La segunda razón de la incompleción de su proyecto inicial es directamente histórica. La revuelta francesa de mayo-junio de 1968 no fue guiada por el PCF. Nació fuera de él y se desarrolló en su contra. Vasto movimiento de exasperación colectiva mantenido por cinco millones de huelguistas, al comienzo fue conducida por elementos que aspiraban, desde la izquierda del PCF, a combatirlo: maoístas, trotskistas y anarquistas, en lo esencial. Su derrota, evidente ya en el mes de julio, satisfizo al PCF, que en los años siguientes se comprometió en una estrategia de acercamiento al Partido Socialista—estrategia coronada, en 1981, por la victoria de la «izquierda unida» en las elecciones presidenciales.

Para Althusser, todo ese período fue difícil de vivir. Comunista muy poco ortodoxo, pero comunista al fin y al cabo, no podía en 1968 aprobar públicamente a los «pro chinos»—aunque entre ellos se encontraran algunos de sus alumnos y contaran con su simpatía. Por lo demás, a partir del día siguiente de la primera «noche de las barricadas», en mayo, cae en una depresión y pasará las siguientes semanas en una clínica psiquiátrica. El reflujo del ideal revolucionario, a lo largo de los años sesenta, disipará el sueño de renovación de la filosofía marxista. El PCF, además, no desea en absoluto esa renovación. A pesar de saberlo, Althusser no puede decidirse a abandonar el Partido, que prefiere criticar desde el interior. Su lasitud es perceptible en una carta que dirige el 16 de enero de 1978 a un amigo georgiano—el filósofo Merab Mamardachvili—: se re-

213. Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973, p. 11.

214. La «Soutenance d'Amiens» es recogida en Louis Althusser, *Positions*, París, Éd. Sociales, 1976. [Trad. cast. de Domènech Bergadà: *Posiciones 1964-1975*, México, Grijalbo, 1977.]

procha no haber hecho otra cosa que haber fabricado «una pequeña *justificación* muy francesa» con la pretensión del marxismo a hacerse pasar por ciencia,[215] y duda incluso de haber tenido éxito. Los artículos que publica en *Le Monde* en abril del mismo año con el título «Lo que ya no puede continuar en el Partido Comunista»,[216] le valen su último escándalo mediático. El Partido opta por burlarse: después de mucho tiempo ha renunciado, por orden de Moscú, a todo proyecto revolucionario. Como tantos otros militantes, Althusser no puede sino experimentar un sentimiento: el de haber sido traicionado. El efecto resultante será hundirlo, un poco más aún, en la depresión. Dos años más tarde, sucederá el drama.

A partir del mes de julio de 1982, en una clínica privada y luego en su casa, Althusser vuelve a escribir. De esos textos que resuenan como una voz de ultratumba tan sólo se han publicado algunos fragmentos: un extraño escrito consagrado al «materialismo del encuentro» en el que el filósofo—inspirándose en el método de su amigo Jacques Derrida—se esfuerza en «desconstruir» el concepto clásico de materialismo de manera que se pueda aplicar la concepción heideggeriana de «nada» como «vacío» primordial;[217] así como un largo ensayo autobiográfico (redactado en 1985)—*El porvenir es largo*—que, incluso en el narcisismo que muestra, clarifica notablemente algunos aspectos de su atormentada personalidad.[218]

Otros inéditos vendrán, sin duda, a enriquecer nuestra imagen de la obra de Althusser. ¿Conseguirán hacerle volver a ganar el lugar importante que en un momento dado ocupó y que parece haber perdido? Nada es menos seguro. Sin embargo, aunque es difícil releer, después del final de la guerra fría, los textos de Althusser

215. Carta a Merab Mamardachvili, recogida en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, París, Stock/IMEC, 1994, p. 527.

216. Artículos reeditados con el mismo título por François Maspero, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti comuniste*, París, François Maspero, 1978.

217. Texto recogido en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, pp. 539- 576.

218. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, París, Stock/IMEC, 1992. [Trad. cast. de Marta Pessarrodona: *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Destino, 1992.]

sin encontrarlos singularmente «datados», no dejan de haber salido de una doble pregunta que continuamos planteándonos tal como se la planteaba su autor.

La esperanza revolucionaria o, si se prefiere, la esperanza de una transformación de la sociedad hacia una dirección más justa —esperanza a la que el comunismo habrá dado en el siglo xx su principal figura histórica—¿está definitivamente condenada? Y si no es éste el caso, ¿en qué dirección hay que avanzar en la actualidad para obtener, del pensamiento de Marx, la filosofía que anuncia pero que no entrega y que, después de un siglo, todavía no ha alzado el vuelo?

A la primera de estas preguntas, Althusser no se ha atrevido nunca a responder afirmativamente. No se hacía, por tanto, ilusiones sobre la capacidad del «proletariado»—si es cierto que ese término tiene todavía algún sentido—para transformar, pacíficamente o no, las sociedades industriales de la edad tecnocrática. A pesar de creer sinceramente en la necesidad (moral, si no histórica) de esa transformación, no veía mejor que Marcuse qué grupo social podría ser su agente. De ahí sus titubeos políticos, que son todavía los nuestros.

A ello se debe también su deseo de fundar una nueva filosofía volviendo a partir de los textos mismos de Marx, pero releyéndolos bajo la luz de todo lo que la historia y el desarrollo de las ciencias sociales nos han revelado en un siglo. Althusser estaba convencido de que esos textos tenían alguna cosa que decirnos incluso en la actualidad. Que el marxismo—o un cierto marxismo—estaba muerto, lo sabía. Pero no dudaba que el pensamiento de Marx permanecía muy vivo para aquel que supiera descifrarlo; y sin duda, en este punto, no se había equivocado del todo.

Queda por determinar *cómo* convendría releer a Marx en los últimos años del siglo xx. Para esta tarea de larga duración—a la que otros, como Cornelius Castoriadis[219] o bien Jacques Derrida, se han dedicado—, la obra de Althusser ofrece pistas que, sin ser exclusivas, conservarán por mucho tiempo su interés. Aunque sólo

219. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Éd. du Seuil, 1975. [Trad. cast. de Antoni Vicens: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983.] Y *Domaines de l'homme*, París, Éd. du Seuil, 1986. [Trad. cast. de Alberto L. Bixio: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1994.]

fuera por esa razón, sería presuntuoso pretender que esta obra está ya superada, aunque se cuenta probablemente—con las de Marcuse y Sartre—entre aquellas cuyos gloriosos «fracasos» hay que meditar si se quiere reconstruir una teoría política adaptada a las necesidades de nuestro tiempo. Dicho de otro modo—como sugiere el filósofo francés Manuel de Diéguez—, arrancar la política a las categorías de lo religioso y renunciar finalmente a todas las formas de «idolatría» secular.[220]

220. Véase Manuel de Diéguez, *Le combat de la raison*, París, Albin Michel, 1989, pp. 273-279.

5

LA RAZÓN EN TELA DE JUICIO

1. «ESTRUCTURA» FRENTE A «SUJETO»

Aprisionada entre Auschwitz e Hiroshima, entre el recuerdo imposible de la Shoah y el insoportable terror del apocalipsis nuclear, escindida por la guerra fría, escéptica con respecto a la construcción «comunitaria» que le proponen tecnócratas y políticos, la Europa de los años cincuenta ha dejado de creer en su futuro.

Nada tiene de sorprendente que, en esas condiciones, reine entre los intelectuales la más grande confusión. Algunos de ellos reaccionan, como se ha visto, lanzándose al «compromiso», tomando partido por el modelo americano, por el modelo marxista o por una improbable «tercera vía». Pero otros están lejos de compartir esos entusiasmos ideológicos. En los artistas y escritores, el pesimismo hace estragos. El absurdo reina en el teatro (Ionesco, Adamov). La incomunicación se expresa en el cine (Antonioni, Resnais). Una misma desesperación, un mismo rechazo de la «civilización», una misma cólera fría inspiran las telas de Dubuffet, las novelas de Beckett, los aforismos de Cioran.[221] Bajo sus formas extremas, esa desesperación puede conducir al suicidio. De Paul Celan a Primo Levi, de Nicolas de Staël a Mark Rothko, de Lucien Sabag a Niko Poulantzas, un número impresionante de creadores y de pensadores elige poner fin a sus días durante los decenios que siguen a 1945.

Aún más numerosos son aquellos que, por desencanto, deciden alejarse de la política. Convencidos de su impotencia para actuar

221. Rumano de nacimiento, Emil Cioran (1911-1995) escribe la mayor parte de su obra en francés (*Breviario de podredumbre*, 1949; *Silogismos de la amargura*, 1952; *La tentación de existir*, 1956). Aunque siempre se negó a ser considerado un pensador «profesional», sus reflexiones sobre la absurdidad de la existencia tienen un gran interés para la filosofía.

sobre el mundo, esos desengañados intelectuales prefieren contentarse con observarlo a cierta distancia, considerando que su misión no es transformarlo sino, como máximo, comprenderlo. Entre los últimos, dos movimientos despuntan a la conclusión de la guerra. El primero se propone reencontrar por la «interpretación» el sentido perdido de la cultura moderna; el segundo clarificar por el análisis de sus «estructuras» el funcionamiento de los procesos simbólicos. «Hermenéutica» filosófica y «estructuralismo» científico constituyen, así, en el umbral de la segunda mitad del siglo, dos modos en competencia de responder a la «crisis» de Europa, a su «miseria» espiritual así como a la inexorable «decadencia» de su independencia política.

En un primer sentido, el término «hermenéutica» (del griego *hermèneia*, que significa 'interpretación') designa un método de exégesis crítica de los textos bíblicos que se remonta hasta el siglo XVIII y que está particularmente ilustrado en Alemania por la obra del filósofo y teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Pero como se sabe, al menos desde Dilthey, la «comprensión» interna o interpretación (*Verstehen*) —por oposición a la «explicación» externa (*Erklären*)—es una actividad corriente en muchos otros dominios, comenzando por los de las «ciencias del espíritu», es decir, las humanidades y las ciencias sociales.

Con Hans-Georg Gadamer—que, después de haber sido brevemente rector de la Universidad de Leipzig inmediatamente después de la guerra, desarrolla el resto de su carrera académica en Heidelberg, donde se jubila en 1968—, el término «hermenéutica» adquiere una dimensión más amplia: remite en adelante a un esfuerzo de «desciframiento» aplicable a todas las ciencias y, más allá, a todas las producciones de la cultura, consideradas como conjuntos de «signos». Esfuerzo tanto más necesario por cuanto, si bien la «crisis» de la razón estaba ya abierta en los años veinte, la catástrofe de la Segunda Guerra mundial—«fracaso» por excelencia de la modernidad—ha creado una situación tal que el «sentido» de nuestras producciones culturales más elevadas parece perdido en la actualidad, o al menos olvidado por la humanidad europea. Además, lo que pide ser «reasumido» no es exclusivamente las con-

diciones de posibilidad del conocimiento objetivo—como en Kant—, sino más bien las del propio «comprender».

La recuperación—o, más exactamente, la «rememoración»—del sentido se convierte por tanto para Gadamer en el asunto propio de la filosofía. Implícito en su tesis de doctorado, redactada bajo la influencia directa de su maestro Heidegger y consagrada, a partir de una relectura del *Filebo*, a la significación ética del diálogo platónico, ese proyecto constituye el eje principal de su trabajo a partir de 1945 y desemboca, en 1960, en la publicación de *Verdad y método*. Habiéndose convertido en la referencia principal de la corriente hermenéutica, esa obra monumental se esfuerza a la vez por formular las ambiciones metodológicas y ponerlas a prueba en tres campos primordiales: los del arte, la historia y el lenguaje en general.

Contrariamente a lo que era para Kant, la obra de arte no es para Gadamer una pura «forma» ofrecida al juicio del gusto. Pues nos invita, siempre que sepamos elucidar su significación ontológica, a experimentar un «contenido de verdad» que no se reduce a la comprensión de las intenciones del autor y cuya riqueza objetiva no es inferior a la de un conocimiento científico. La historia es, asimismo, el lugar donde se efectúa la transmisión de las tradiciones que constituyen una «cultura», cultura que también lleva en sí su parte de verdad: ésta es la razón por la que es importante arrancar a la historia del relativismo historicista. De camino, ese doble análisis conduce a Gadamer a reconocer el papel fundamental que tiene el lenguaje en todas las actividades humanas. Comprender es ponerse de acuerdo sobre el sentido atribuido a ciertos signos. La tarea de la hermenéutica filosófica no es otra—dentro de esta perspectiva—que facilitar a la vez la comprensión intersubjetiva y la comunicación, salvando el lenguaje de la reducción «tecnicista» impuesta a nuestros lenguajes naturales por el formalismo de la ciencia moderna.

Sin duda permanece insuficientemente clara la cuestión de saber sobre qué base—metafísica o teológica—se fundan los principios que deben guiar la realización de esa tarea. Pero si *Verdad y método* constituye, desde ese punto de vista, una producción típica—la última en el tiempo—del idealismo alemán y, seguramente, el único gran libro «heideggeriano» publicado en Alemania después del final de la guerra, las conclusiones a que llega Gadamer

están finalmente bastante alejadas de las de Heidegger. La importancia que concede al lenguaje tiende más bien a aproximarlo a Wittgenstein. De hecho, Gadamer es el primer filósofo alemán que ha intentado tender puentes entre la fenomenología «continental» y la filosofía «analítica». Es este original aspecto de su perspectiva lo que—unido a la calidad de sus intuiciones estéticas, a su característica fe en las virtudes del diálogo y al optimismo que anima su platónica búsqueda del «sentido»—explica la amplitud de su impacto, no solamente en Alemania sino también en Italia y en Francia, en particular sobre Gianni Vattimo (nacido en 1936; *Poesía y ontología*, 1967; *Las aventuras de la diferencia*, 1980) y Paul Ricoeur.

Nacido en 1913, Ricoeur lleva a cabo—después de la agregación de filosofía, la guerra y la cautividad en Alemania—lo esencial de su carrera en la enseñanza superior, primero en la Sorbona y a partir de 1965 en la Universidad de Nanterre. Humanista con vastos conocimientos, lector atento tanto a la literatura como a las ciencias sociales, viajero abierto tanto a la cultura angloamericana como a la tradición germánica, se vincula en primer lugar al movimiento del existencialismo cristiano—representado en Francia, a partir de los años treinta, por Gabriel Marcel (1889-1973)—y al personalismo de Emmanuel Mounier. En Marcel descubre el modelo de una reflexión filosófica capaz de otorgar un lugar central a la cuestión religiosa sin renunciar al rigor conceptual. Gracias a Marcel se inicia desde antes de la guerra en la fenomenología, en particular en Husserl—cuyas *Ideas directrices* traduce al francés en 1950—y Jaspers, a quien consagra su primer libro (*Jaspers y la filosofía de la existencia* (1974) en colaboración con Mikel Dufrenne).

Después, para dar a sus inquietudes de creyente una respuesta digna de las exigencias del método fenomenológico—que le parece el único método reflexivo riguroso por su preocupación por la fidelidad a las «cosas mismas»—, emprende una *Filosofía de la voluntad* cuyo primer tomo (*Lo voluntario y lo involuntario*) aparece en 1950, siendo reunidos los dos siguientes (*El hombre falible* y *La simbólica del mal*, 1960) bajo un título único, *Finitud y culpabilidad*. Al hilo de esos tres volúmenes, las preguntas clásicas de que parte su trabajo—¿Cómo se puede querer el mal? ¿Qué es la mala fe? ¿Cuál es el sentido de un acto involuntario?—le conducen a explorar, detrás de la capa superficial de la conciencia, tanto las profundidades

del inconsciente individual como las del universo simbólico en el que las grandes religiones se esfuerzan por expresar el problema del mal. Es así como encuentra simultáneamente el psicoanálisis y la hermenéutica. Tanto del uno como de la otra retiene la idea de que la realidad humana está constituida ante todo por «signos» cuyo desciframiento es, en buena ley, interminable. Desarrolla esta intuición en sus dos siguientes libros: *De la interpretación: Ensayo sobre Freud* (1965) y *El conflicto de las interpretaciones: Ensayo de hermenéutica* (1969).

A través de la cuestión del simbolismo, estas obras abordan ya el problema del lenguaje. Sin embargo será necesario el peso de una desilusión política—Ricoeur, preocupado por la necesidad de modernizar la universidad francesa, se decepciona por el giro que toman los acontecimientos en 1968-1969—para que el filósofo, jubilándose anticipadamente, se decida a expatriarse parcialmente en los Estados Unidos (donde enseñará regularmente en la Universidad de Chicago) y a interesarse más directamente por las ciencias del lenguaje. Culminado en 1970, ese «giro» le permite ser—con Gadamer—uno de los primeros pensadores «continentales» en entablar un diálogo con la filosofía «analítica». Desemboca también en dos importantes libros: *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y relato* (tres volúmenes, 1983-1985).

Si la primera de estas dos obras contempla la metáfora desde el ángulo de la creación de sentido y del enriquecimiento que resulta de ella para el texto literario, *Tiempo y relato*, por contra, supera el análisis lingüístico, puesto que, más allá de la reflexión que se despliega sobre la escritura del pasado, lo que se plantea es la cuestión misma del conocimiento histórico, de su estatuto y de su dosis de verdad. Ciertamente, un libro de historia siempre depende de la categoría del «relato», incluso cuando su autor piensa, dentro del espíritu de la escuela de los *Annales*, atacar a la historia de los acontecimientos para sustituirla por la de «larga duración»; pero ese relato no es una forma narrativa igual que las otras. Más allá de la «disposición argumental» que utiliza el historiador para hacer revivir el pasado, es más bien de *nuestra* realidad de lo que nos habla. En efecto, el pasado nos pertenece en la medida en que le pertenecemos, en que nuestra acción presente se incribe en la continuidad de una memoria. En suma, en la medida en que, tanto para los individuos como para los pueblos, la identidad no es algo dado

sino una construcción infinita, cuyo único medio posible es el tiempo.

Finalmente, en *Sí mismo como otro* (1990), el análisis—semántico y pragmático—de la noción de «sujeto» y el diseño de una ontología de la «persona» se aúnan para ponerse al servicio de una ética—cuya formulación resulta para Ricoeur una exigencia de la razón práctica, que el filósofo debe esforzarse por satisfacer sin renunciar por ello a su independencia con respecto a su propia fe, a los sistemas teológicos y a las ideologías políticas.

Pero si bien, para Ricoeur y en general para los partidarios de la hermenéutica, el sentido del mundo o de la vida indudablemente existe más allá de los signos que lo expresan, tal creencia es justamente lo que critican con vigor los adeptos del estructuralismo. Pues, para éstos, el «significado» no será nunca sino un simple «efecto» del «significante», y el «sujeto», el efecto de las estructuras invisibles—lingüísticas, inconscientes o sociales—que sin saberlo él lo engendran.

El origen del estructuralismo es una revolución epistemológica consumada, a inicios de nuestro siglo, por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure. A gran distancia de la filología clásica, más preocupada por la evolución histórica de las lenguas que por su organización interna, Saussure intenta sentar las bases de una verdadera ciencia del lenguaje. En el corazón de esta última, una idea llena de futuro: una lengua no es una colección azarosa de palabras, sino un sistema de signos que se articulan entre sí según reglas específicas. Constituye una totalidad autónoma que no remite sino a sí misma y que posee su propia *estructura*. Es el análisis de esa estructura lo que debe, en adelante, orientar el método del lingüista.

Publicado tres años después de su muerte por dos de sus antiguos alumnos, el *Curso de lingüística general* de Saussure (1916) aparece, retrospectivamente, como una de las obras fundadoras de la investigación en ciencias sociales. Sin embargo, en su época no fue demasiado valorado. Salvo por un pequeño grupo de escritores y lingüistas rusos que, alrededor de 1917, se interesan por los fenómenos del lenguaje y sueñan con elaborar, en plena revolución, una teoría nueva de la literatura. De entre esos jóvenes

teóricos emerge una figura excepcional: la de Roman Jakobson (1896-1982).

Nacido en Moscú, Jakobson manifiesta desde muy joven una notable facilidad para el aprendizaje de las lenguas. Adolescente, se entusiasma con la vanguardia artística de su tiempo. Siendo amigo del pintor Malevitch y de los poetas Khlebnikov y Maiakovski, participa en marzo de 1915 en la fundación del Círculo de Moscú, nacido del encuentro entre la escuela lingüística rusa, representada por el príncipe Nicolás Trubetzkoi (1890-1938) y las teorías «futuristas». Algunos meses antes de la Revolución de Octubre, crea en Petrogrado una sociedad para el estudio del lenguaje poético, cuyos miembros—que se denominan «formalistas»—se proponen estudiar la literatura como una pura construcción lingüística y ven en la poesía, especie de «lenguaje sobre el lenguaje», su misma esencia. Conscientes de sus raíces eslavas, los formalistas se preocupan igualmente del folklore y en particular de la poesía popular, cuyas producciones—generalmente anónimas—parecen poner de manifiesto una invención verbal a la vez espontánea y sutil.

Cuando constata que el régimen leninista se muestra cada vez menos favorable a sus investigaciones innovadoras pero «elitistas», Jakobson viaja a Checoslovaquia (1920). En Praga, establece amistad con Carnap y descubre el *Curso* de Saussure, cuyas ideas van a transformar la continuación de sus propios trabajos. Paralelamente, reencuentra en Viena a Nicolás Trubetzkoi, también en el exilio. De sus intercambios con este último nacerá muy pronto la fonología, rama fundamental de la lingüística estructural. Participando en la creación del Círculo Lingüístico de Praga (1926), posteriormente más conocido como Escuela de Praga, Jakobson se orienta definitivamente desde el «formalismo» hacia el «estructuralismo».

Los acontecimientos le obligarán de nuevo a emigrar, y se instalará en los Estados Unidos (1941). Allí terminará su carrera. Pero antes de incorporarse a Harvard—donde, en 1951, coincide con el joven Chomsky, entonces un miembro de la Society of Fellows—y, posteriormente, al Massachusetts Institute of Technology—donde él y Chomsky son colegas—, Jakobson enseña durante algunos años en Nueva York, en la Escuela Libre de Altos Estudios, universidad francesa en el exilio fundada durante el invierno de 1941-1942. El secretario general de esta escuela no le es desconocido: se trata de uno de sus compatriotas, el filósofo ruso—na-

cionalizado francés—Alexandre Koyré. Su encuentro en Nueva York será decisivo para el futuro del estructuralismo.

Alexandre Koyré (1892-1964) nace en Taganrog, en una familia judía de la burguesía comercial. Muy joven, participa en el movimiento nacido de la revolución de 1905, es arrestado por la policía y termina sus estudios secundarios en prisión, donde, se dice, lee por primera vez las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Liberado, parte hacia Alemania. De 1908 a 1911 sigue los cursos de Husserl y Hilbert en Gotinga. De la fenomenología, que seguirá siendo para él más un método que una metafísica (pues, si bien está fascinado por la «reducción eidética», rechaza el giro husserliano hacia el idealismo trascendental), retendrá sobre todo la crítica del positivismo y la preocupación platónica por respetar la objetividad intelectual de los conceptos científicos o filosóficos.

Después de una estancia en París, durante la cual inicia una tesina sobre *La idea de Dios en la filosofía de san Anselmo* (publicada en 1923), se encuentra en Suiza cuando estalla la Primera Guerra mundial. Entonces vuelve a Moscú para participar en los combates del frente ruso, así como en la revolución de febrero de 1917. Socialista pero no leninista, emigra definitivamente a Francia en 1919. Allí prosigue sus investigaciones sobre la filosofía religiosa medieval, mientras redacta un ensayo sobre *La filosofía y el problema nacional en Rusia a inicios del siglo XIX* (1928), donde desvela los lazos que unen, según él, el idealismo alemán con el misticismo especulativo del Renacimiento. Más tarde, trabajando en un libro sobre *La filosofía de Jacob Boehme* (1929), descubre que éste no puede ser comprendido sin aludir a la «nueva» astronomía elaborada, medio siglo antes de Boehme, por Copérnico.

Desde entonces, Koyré se lanza al estudio de la historia de las ciencias, desde la antigüedad hasta la edad clásica. En este camino es guiado por los consejos del autor de *Identidad y realidad* (1908) —su maestro y amigo Émile Meyerson (1859-1933)—, epistemólogo francés de origen polaco cuya teoría del conocimiento se desmarca a la vez del positivismo y del convencionalismo, así como por las obras de Duhem y las de Cassirer—que fue uno de los primeros en subrayar el interés propiamente filosófico de la historia de las

ideas. Al mismo tiempo, se incorpora a la sección quinta (ciencias religiosas) de la Escuela Práctica de Altos Estudios y funda (1932) la revista *Recherches Philosophiques*, que contribuirá a dar a conocer a Heidegger en Francia y en la que publicará toda la vanguardia parisina de la época—de Sartre a Klossowski, pasando por Bataille y Lacan.

Dos libros de Bachelard—*El nuevo espíritu científico* (1934) y *La formación del espíritu científico* (1938)—acaban de convencer a Koyré de la tesis de que el progreso científico no se desarrolla de una manera lineal sino discontinua, por el efecto de «cortes» o de «rupturas», más habitualmente provocados, por lo demás, por la emergencia de nuevas concepciones teóricas que por la observación empírica de los hechos. Aplicada a la historia de la física y de la astronomía modernas, esta tesis bachelardiana es ilustrada de manera ejemplar por los dos grandes libros de Koyré, *Estudios galileanos* (1939) y *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957).

Ellos muestran de manera convincente que la matematización de la física inaugurada por Galileo no es una reforma de detalle ni una innovación puramente técnica. Muy al contrario, corresponde a una *revolución* intelectual, es decir, a una transformación de nuestra imagen del mundo—desaparición de la creencia medieval en un *cosmos* cerrado y jerárquico, reemplazada por la idea de un universo infinito y homogéneo en las tres direcciones—, en resumen, a un cambio global de nuestros hábitos de pensamiento, tanto científicos como filosóficos y religiosos. Discontinuista y deliberadamente antipositivista, esa interpretación del progreso del conocimiento ejercerá a su vez, como veremos más adelante, una influencia decisiva en las primeras investigaciones de Michel Foucault y Thomas Kuhn.

Por sí mismos, estos trabajos bastan para establecer los méritos de la obra de Koyré. Sin embargo, tiene otros: Koyré, en efecto, no fue solamente un filósofo y un historiador, sino también un formidable *passeur*,* un hombre que supo hacer circular a su alrededor —como en el siglo XVII el padre Mersenne—las ideas más innovadoras y conferirles, al mismo tiempo, una fuerza aún mayor. A la vez que introduce a Heidegger, da a conocer en Francia, al comienzo de los años treinta, las obras de juventud de Hegel, punto de partida de una renovación de los estudios hegelianos que preside su dis-

* Tiene el sentido de «contrabandista o traficante de ideas» en el mejor sentido de los términos, como «alto divulgador de ideas». (*N. del t.*)

cípulo Kojève. Y es también Koyré quien, durante su exilio en Nueva York, tuvo la idea fecunda de poner en contacto al lingüista Roman Jakobson con el etnólogo francés Claude Lévi-Strauss.

Nacido en 1908, Lévi-Strauss es un agregado de filosofía que, después de una tesis sobre «Los postulados filosóficos del materialismo dialéctico» (1927) y algunos años de docencia en la enseñanza secundaria, ha experimentado la necesidad de escapar a la vez de Europa y de un estilo de filosofía que no ofrece ningún contacto con el mundo exterior. Gracias a la ayuda del sociólogo Célestin Bouglé (1870-1940), en aquel momento director de la Escuela Normal Superior, encuentra su salvación en Sudamérica, dedicándose a la etnología. Asignado a la universidad brasileña de São Paulo, lleva a cabo una primera pesquisa entre los indios Caduveo y Bororo y más tarde, en 1938, una segunda misión, también en Brasil, entre los Nambikwara y los Tupi-Kawahib—expediciones que relatará más tarde, con humor y nostalgia, en una narración muy «literaria», *Tristes trópicos* (1955).

La guerra viene a perturbar la continuación de sus proyectos. Refugiado en Nueva York, conoce a Koyré, quien, en 1942, le presenta a Jakobson. Éste le revela la existencia y potencialidades de la lingüística estructural. Inmediatamente, Lévi-Strauss—presintiendo que el conjunto de los fenómenos sociales dependientes del orden simbólico podría ser tratado, a su vez, como sistema de signos poseedores de estructura específica—imagina la posibilidad de exportar el método de Saussure a un campo no lingüístico, el de las relaciones de parentesco en las sociedades sin escritura.

De esta notable intuición, en la que ha tenido un papel decisivo Jakobson, surgirá después de la guerra un libro, *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), que revoluciona la antropología, al someter por primera vez un vasto conjunto disperso de observaciones empíricas a una lógica clara y rigurosa. Difícilmente aceptado en el mundo angloamericano, donde prevalecen estilos de investigación menos «teóricos», ese libro irá seguido de varios importantes trabajos: *Antropología estructural* (I, 1958; II, 1973), *El totemismo en la actualidad* (1962), *El pensamiento salvaje* (1962), cuyo último capítulo rechaza tanto la noción de Lévy-Bruhl de la

«mentalidad prelógica» como la concepción sartreana de la dialéctica, y sobre todo los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964; *De la miel a las cenizas*, 1967; *El origen de los modales en la mesa*, 1968; *El hombre desnudo*, 1971). Destinada a mostrar que el conjunto de los mitos religiosos de los indios de América constituye un corpus unificado en cuyo interior las mismas variantes responden a reglas, esta última obra muestra la fecundidad del método estructural. También muestra sus límites. En efecto, así como Descartes había tenido que reducir la materia a la extensión para fundar la física, igualmente Lévi-Strauss se ve obligado—para construir una ciencia de los mitos—a extrapolarlos del contexto sociocultural en que son producidos o transmitidos, y reducirlos a puras series de unidades semánticas, combinables entre sí según reglas que, aparentemente, deben menos a la historia que al álgebra.

Convertido en profesor del Collège de France (1959) gracias al apoyo de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss reinará durante decenios sobre la antropología francesa mientras continúa desarrollando, en sus obras posteriores (*La huella de las máscaras*, 1975; *La mirada alejada*, 1983; *La alfarera celosa*, 1985), las grandes líneas de su visión del mundo. Materialista, atea y pesimista, ésta se caracteriza también por un interés cada vez más marcado por el arte entendido como único medio ofrecido al hombre para elevarse por encima de la mediocridad de la vida. Fue atraído principalmente por la música y, por supuesto, por el arte primitivo que Max Ernst y André Breton le enseñaron a apreciar durante su común exilio en Nueva York. En sus últimos años, prototipo del gran sabio encerrado en su torre de marfil, Lévi-Strauss continúa siendo sin embargo un decidido conservador, ya sea en música y arte occidentales—puesto que su atención por la modernidad no va más allá de Wagner y los impresionistas—o en política—puesto que está convencido de que las sociedades humanas son de imposible mejora.

Pero el verdadero interés de su pensamiento se sitúa evidentemente en otra parte. Lévi-Strauss es, en primer lugar, un inmenso erudito: uno de esos hombres que—como su maestro, el sociólogo Marcel Mauss o como el sinólogo Marcel Granet—son capaces de estudiar las manifestaciones más ajenas de «exóticas» culturas con un interés tan objetivo como el del biólogo ante una sección observada a través de su microscopio. Su ambición más original habrá sido

constituir una ciencia de lo social que tenga igualmente rango de ciencia del espíritu y que permita, al mismo tiempo, ahorrarse la psicología, disciplina de estatuto muy frágil desde el punto de vista de Lévi-Strauss. Dentro de esta ambición reside precisamente la coherencia de los tres ejes fundamentales de su perspectiva: definir las sociedades como sistemas simbólicos, mostrar que esos sistemas no pueden ser juzgados jerárquicamente, puesto que todos tienen la misma dignidad, y restablecer finalmente su unidad profunda a nivel estructural, prueba última de la unidad del espíritu humano.

El otro mérito de Lévi-Strauss—haber sido durante medio siglo el jefe de fila de la corriente estructuralista en las ciencias sociales—no es el menor. Y es a él, en particular, a quien se debe la aproximación a esta corriente del psicoanalista Jacques Lacan.

Pero si el pensamiento de Lacan (1901-1981) está sin duda emparentado con el estructuralismo, lo excede de maneras tan distintas que no se puede captar en su complejidad sino a condición de volver a trazar su gestación etapa por etapa.

Nacido en una familia burguesa y provinciana, Lacan fue tentado pasajeramente en su juventud por las ideas de extrema derecha. Su instalación en París, sus estudios de medicina y su deseo de frecuentar los círculos de vanguardia provocaron sin embargo una rápida evolución en su pensamiento. Fascinado por la lectura de un artículo—«El asno podrido»—publicado en julio de 1930 por Salvador Dalí en el primer número de *Surréalisme au service de la Révolution*, tiene una entrevista con el pintor. Dalí le explica la significación de su método «paranoico-crítico», fundado en la investigación sistemática de las alucinaciones visuales. Marcada por este descubrimiento, la tesis de doctorado de Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932), revela su precoz interés—estimulado por uno de sus profesores, el psiquiatra Clérambault—por las relaciones de la «locura» con la creación artística, así como una tentativa—aún torpe—por integrar la dimensión psicoanalítica en la teoría psiquiátrica.

No obstante, ese trabajo pasa desapercibido excepto para Nizan, que le consagra un artículo elogioso en *L'Humanité*, y para los surrealistas. Éstos le invitan a colaborar en su nueva revista, *Mi-*

notaure. Lacan, que paralelamente acaba de comenzar a ser psicoanalizado, publica en 1933 dos provocadores artículos: «El problema del estilo y de la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia» y «Motivos del crimen paranoico: el crimen de las hermanas Papin». De esa febril época datan su culto por el «estilo»—literario o en la indumentaria—, su gusto por las sociedades secretas y una propensión al hermetismo que no le abandonará jamás.

En los años siguientes, cada vez más atraído por las vastas perspectivas que el psicoanálisis abre a la reflexión, Lacan se embarca en un proyecto de relectura de los textos fundacionales de Freud. Simultáneamente, explora la obra de Nietzsche—cuya nueva interpretación, esteticista e individualista, propone por entonces su amigo el escritor Georges Bataille (1897-1962)—y sigue los cursos del filósofo de origen ruso Alexandre Kojève, quien en esa misma época se esfuerza por suscitar en Francia un renovado interés por el pensamiento hegeliano.

Sobrino del pintor Kandinsky, Kojève (1902-1968) ha abandonado la URSS en 1920 en dirección a Alemania. En Heidelberg, donde es alumno de Jaspers, conoce a Alexandre Koyré, del que se convertirá en amigo y con cuya cuñada se casará (1927). En 1926 defiende, bajo la dirección de Jaspers, una tesis sobre el teólogo ruso Vladimir Soloviev (1853-1900) y decide instalarse en París, donde Koyré es encargado de conferencias en la Escuela Práctica de Altos Estudios desde 1922. Guiado por este último, se sumerge en la historia de las matemáticas y de la física con vistas a redactar un texto sobre *La idea de determinismo en la física clásica y en la física moderna* (1932). Paralelamente, y a partir de 1932, frecuenta el curso impartido por Koyré sobre la filosofía religiosa del joven Hegel. Durante el verano de 1933 Koyré, que tiene que partir a enseñar en El Cairo, le propone dar ese curso en su lugar. Kojève acepta y, en otoño, se convierte a su vez en encargado de conferencias en la Escuela Práctica. Su seminario, consagrado en lo esencial a una lectura de la *Fenomenología del espíritu* (en ese momento todavía no traducida al francés), prosigue regularmente hasta el otoño de 1939. Centrado en el tema del «final de la historia»—que adquiere una resonancia muchas veces singular en un contexto marcado por el ascenso de los fascismos—, es seguido por un pequeño grupo asiduo de intelectuales y escritores de vanguardia: Henry Cor-

bin, Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite—e incluso Jacques Lacan, a partir de 1934.

Gracias a Kojève, pues, este último descubre en los textos de Hegel una elaboración teórica de los conceptos que le preocupan, es decir, una filosofía del deseo, del lenguaje y de la intersubjetividad. La dialéctica fenomenológica del «señor» y del «siervo», en particular, le ayuda a pensar el tema de la lucha de conciencias, enfrentadas entre sí para su mutuo reconocimiento. Igualmente, la problemática hegeliana de la alienación se superpone a su propia reflexión sobre la enfermedad mental. De esa lectura entrecruzada de Hegel y Freud—que Kojève y Lacan intentan sistematizar incluso en un texto redactado en común en 1936 y que finalmente no verá la luz—, nace la primera contribución personal de Lacan a la teoría psicoanalítica: su conferencia sobre el «estadio del espejo»,[222] pronunciada en agosto de 1936 en Marienbad, en un congreso presidido por Ernest Jones, quien le corta abruptamente el discurso al cabo de diez minutos. Diecisiete años más tarde, Hegel volverá a aparecer en la tesis central—«el inconsciente es el discurso del otro»—en una ponencia[223] leída por Lacan en otro congreso: «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» (Roma, septiembre de 1953).

Pero, mientras tanto, otras influencias han ido añadiéndose sobre ese basamento hegeliano. En 1949 Lacan lee, en el momento de su aparición, *Las estructuras elementales del parentesco* y conoce personalmente a Lévi-Strauss, con el que entabla amistad y que le presentará al lingüista Roman Jakobson algunos meses más tarde (1950). Poco después y gracias a Jean Beaufret, que es desde 1951 uno de sus pacientes, Lacan profundiza su comprensión de la obra de Heidegger, a quien visita en Alemania, a quien a su vez recibirá en 1955 en su propia casa y del que incluso traducirá un texto («Logos») en el primer número de la revista *La Psychanalyse* (1956).

Sin duda no hay una verdadera convergencia, en profundidad, entre la reflexión de Heidegger y el trabajo de Lacan—aunque am-

222. Texto recogido en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Éd. du Seuil, 1966. [Trad. cast. de Tomás Segovia: *Escritos*, 2 vols., México, Siglo XXI, 1972.] 223. Ibid., p. 265.

bos hombres compartan, entre otras cosas, idéntico gusto por el estilo «oracular». No obstante, parece que sea Heidegger quien termina de convencer a Lacan de que la filosofía ha «terminado». Pero éste no entiende por ello apelar a un «pensamiento del Ser», sean cuales sean los préstamos—perceptibles en el «discurso de Roma»—que haga de *Ser y tiempo*. Únicamente la teoría freudiana, tal como se esfuerza él mismo en reformularla, le parece capaz de «tomar el relevo»—en el sentido hegeliano del término *Aufheben*—de la filosofía. Esa es en todo caso la conclusión implícita en el intercambio llevado a cabo, el 10 de febrero de 1954, en el seminario de Lacan, entre éste y Jean Hyppolite.

Queda por saber cómo reformular la teoría psicoanalítica, en qué vocabulario y sobre qué bases. Volviendo a la letra misma de los textos freudianos, responde Lacan—quien a partir de julio de 1953 hace de esta consigna el resumen de su propia andadura. Y, sobre todo, releyendo los textos en cuestión a la luz de la lingüística estructural.

Aquí, el papel de Jakobson ha sido decisivo otra vez—y doblemente. Por una parte, es él quien, a partir de 1950, le hace descubrir la obra de Saussure a Lacan. Éste, como Lévi-Strauss, capta inmediatamente el interés que puede tener importar al psicoanálisis el método del análisis estructural, aplicándolo al campo de las producciones «significativas» del inconsciente, los sueños y los síntomas. A partir de junio de 1954, comenta la teoría saussureana del signo en su seminario semanal—que «oficialmente» comenzó en 1953 en el hospital Sainte-Anne. Muy pronto irá más lejos puesto que, en 1958, afirmará que el inconsciente *tiene* «la estructura radical del lenguaje»[224]—algo que volverá a proclamar, en la línea de la filosofía «discontinuista» tan cara a Koyré, la identidad fundamental de esas dos grandes «rupturas» que constituyen los descubrimientos de Saussure y de Freud.

Por otra parte, es un artículo publicado en 1956 por Jakobson—«Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia»[225]—lo que sugiere a Lacan una nueva aproximación a los mecanismos funda-

224. «La dirección de la cura y los principios de su poder», texto recogido en Jacques Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 594.

225. Artículo recogido en Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, Éd. De Minuit, 1963. [Trad. cast. de Josep M. Pujol y Jem Cabanes: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]

mentales del sueño, la condensación y el desplazamiento. Gracias a las indicaciones de Jakobson, que modifica muy libremente, Lacan en lo sucesivo ve en la condensación el equivalente de una metáfora y en el desplazamiento el de una metonimia. Extrae una original interpretación del libro de Freud, *La interpretación de los sueños*, alimentada de referencias a la retórica clásica y expuesta en una conferencia pronunciada en la Sorbona el 9 de mayo de 1957: «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud».[226]

Muy pronto, dentro de ese juego de espejos entre psicoanálisis y lingüística, ya no se sabrá si hay que considerar el lenguaje como «condición» del inconsciente o mejor lo contrario: las dos fórmulas se encuentran en Lacan. Lo que es seguro al menos es que el inconsciente está «estructurado como un lenguaje». Y que, dentro de esa «cadena significativa», la función del «yo» se encuentra reducida a la de un *shifter* (término tomado de Jakobson), dicho de otro modo, a la de una unidad gramatical encargada de designar el sujeto de la enunciación sin por ello significarlo. Radicalmente opuesto a la filosofía cartesiana, husserliana o sartreana del *cogito*, esa concepción de un sujeto «dividido» por el inconsciente—en la que se encuentra de nuevo la noción freudiana de «hendidura del yo» (*Ichspaltung*)—se ve completada en setiembre de 1960 por la tesis—introducida con ocasión de un coloquio organizado en Royaumont por Jean Wahl—que hace del sujeto un simple elemento en una estructura simbólica: «Un significante es lo que representa el sujeto para otro significante».[227] El recurso sistemático a «grafos» permitirá a Lacan bordar numerosas variaciones sobre ese tema en los años siguientes.

Con la recopilación en un libro—*Escritos* (1966)—de una selección de sus artículos y conferencias, Lacan alcanza finalmente la notoriedad. Ciertamente, las peripecias de los conflictos que le oponen a la institución psicoanalítica o que alteran las relaciones de las diferentes «familias» nacidas de su enseñanza no apasionan demasiado al gran público. Por contra, un público atento se apretuja en su seminario, que desplaza sucesivamente de Sainte-Anne a la Escuela Normal Superior (1964-1969) y a la Facultad de Derecho del Panteón (1969-1980).

226. Texto recogido en *Écrits*, *op. cit.*

227. «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», texto recogido en *Écrits*, *op. cit.*, p. 819.

No obstante, esa tardía notoriedad a la vez le colma y le abruma. A medida que envejece, Lacan se distancia de su propio discurso. Lleva a cabo imprevistos rodeos por la obra de Wittgenstein (1969-1970) o por la de Joyce. Convencido de ser incomprendido en el fondo, incluso por quienes le escuchan, se refugia en los años setenta en una reflexión cada vez más enigmática sobre la estructura del psiquismo. Abandonando poco a poco el modelo lingüístico, se esfuerza por comprender la psique en términos matemáticos, a través de «trenzados» y de complejas figuras topológicas como, por ejemplo, «anillos borromianos» (que Lacan llama erróneamente «nudos»).

Durante las últimas sesiones de su seminario, en la primavera de 1980, casi no habla, contentándose con dibujar en el encerado misteriosos «esquemas» que dejan perplejo al auditorio. Cuando muere, al año siguiente, la más completa división reina entre sus discípulos. Esos desacuerdos entre «herederos» presuntos o reales, a los que se añaden numerosas dificultades técnicas de transcripción, provocarán un retraso considerable en la publicación íntegra de los ventiséis volúmenes de su obra «oral» (1953-1980). Iniciada en 1973, está muy lejos de haber finalizado.

Rechazado por una parte de la comunidad psicoanalítica, que desaprueba su muy personal concepción de la «cura», poco aceptado por la de los filósofos «profesionales»—salvo algunas excepciones: Hyppolite, Merleau-Ponty, Althusser, Derrida y Badiou en Francia y Stanley Cavell en los Estados Unidos—, el pensamiento de Lacan continúa siendo no obstante uno de los más importantes (y de los más coherentes) entre los que, en el siglo XX, han intentado abrir para la filosofía una vía que asumiera plenamente las consecuencias del «fin» de la metafísica.

Gracias a la concomitante publicación de los *Escritos* y de las *Mitológicas*, el estructuralismo se convierte en los años sesenta en la ideología dominante en las ciencias sociales. Estimulada por las obras de Lévi-Strauss y de Lacan, esa «moda» también lo es por el desarrollo espectacular de la lingüística propiamente dicha (Émile Benveniste), de la semiología (Roland Barthes, *Mitologías*, 1957), de nuevas formas de crítica literaria (Tzvetan Todorov, Gérard

Genette) y del análisis histórico (Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en los griegos*, 1965)—así como por el tardío «descubrimiento» de los trabajos de Georges Dumézil (1898-1986), lingüista e historiador que, en la línea de su maestro Marcel Granet, utiliza desde finales de los años treinta el método estructural para comparar entre sí los mitos religiosos de los pueblos indoeuropeos (*Mito y epopeya*, 1968-1973).

Ya se ha dicho que es en Francia donde esa moda produce sus primeros efectos en el campo específico de la filosofía. Pues, a pesar de todo lo que les separa, Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil, Barthes y sus émulos comparten algunas orientaciones fundamentales. Más bien materialistas, antidialécticos y antimarxistas (con matices: ni Vernant, ni incluso Barthes en sus inicios rechazaron completamente el marxismo), son por encima de todo antisartreanos, es decir antihumanistas. Partidarios de una «filosofía del concepto», quieren terminar con el primado de la conciencia caro al autor de *El existencialismo es un humanismo*.

Según ellos, el estudio científico de las estructuras—del lenguaje, del inconsciente, de los mitos o de las relaciones sociales—prueba la naturaleza ilusoria de la autonomía del «sujeto»: efecto imaginario del narcisismo, éste debe ser expulsado del trono que ocupa desde Descartes. En consecuencia, el voluntarismo de Sartre, su creencia optimista en la posibilidad de actuar sobre el curso de la historia y su gusto por el compromiso pierden toda justificación. Escépticos respecto a la política—aunque Lévi-Strauss haya sido socialista en su juventud y Dumézil monárquico—, los estructuralistas son en los años sesenta positivistas o esteticistas—o ambas cosas a la vez. Si admiten la necesidad de un conocimiento objetivo de los fenómenos simbólicos, no esperan de éste que contribuya a cambiar el mundo. Por lo demás, no se consideran a sí mismos—si atendemos a sus declaraciones—como filósofos. Sino, en todo caso, como practicantes de tal o cual otra forma de saber.

¿Se les ha de creer al pie de la letra? Entonces se tendría que concluir que no hay filosofía estructuralista. Sin embargo, si bien los estructuralistas propiamente dichos—incluso Lacan—niegan en efecto ser filósofos, por contra filósofos «profesionales» han sido calificados como «estructuralistas» por la opinión pública y los medios de comunicación. Tal es el caso entre otros de Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida y Michel Serres.

Hecho destacable, a excepción de Serres (nacido en 1930)—cuyo saber enciclopédico, alimentado de Leibniz y de Bachelard, conduce menos al concepto de estructura que al de comunicación (*Hermès I-V*, 1969-1980)—, los otros tres rechazan explícitamente la etiqueta en cuestión. Althusser porque se considera marxista. Foucault y Derrida porque—a despecho de su interés concreto por determinado análisis de Lacan o Dumézil—la inspiración originaria de su trabajo diverge del estructuralismo en puntos importantes (Foucault) o pretende incluso cuestionarlo (Derrida).

Sin duda el caso de Foucault es el más complejo desde ese punto de vista. Pues, si bien y sobre todo en sus primeras obras recurre al utillaje estructural, el uso que hace de él y, aún más, el interés personal—y políticamente comprometido—que le conduce a la historia termina en la práctica por romper con la concepción positivista del saber sobre cuya base se funda la metodología estructuralista. E incluso más allá, a cuestionar la noción misma de verdad.

2. UNA HISTORIA DE LA VERDAD

Nacido en Poitiers, Michel Foucault (1926-1984) entra en la Escuela Normal Superior en 1946. Ha redactado un trabajo consagrado a Hegel para la diplomatura de estudios superiores bajo la dirección de Jean Hyppolite, al tiempo que emprendía estudios de psicología. Sigue igualmente, a partir de 1948, los cursos de Althusser, con quien establece una duradera amistad. Incluso se afilia durante dos años (1950-1952) al Partido Comunista Francés. Sale de él rápidamente porque el marxismo, como teoría, no le seduce demasiado. Escéptico con respecto a todas la ideologías constituidas, desconfiado hacia la concepción «heroica» del compromiso personificada por Sartre, ya desde esta época no deja de experimentar un intenso interés por la comprensión de la historia. Y en particular por cómo, a través de ésta, aparecen y desaparecen los sucesivos rostros de lo que llamamos, por comodidad, «la» verdad.

Sus años de formación están marcados por distintas lecturas: por supuesto de Lacan y Lévi-Strauss, pero también de Nietzsche. Descubre a este último a través de la interpretación que Georges

Bataille había ofrecido en la Francia de los años veinte y treinta, para quien la escritura subversiva de Nietzsche constituía el antídoto absoluto contra la «tiranía» del racionalismo hegeliano. Desarrollada después de Bataille por otros escritores en búsqueda de «transgresiones»—Maurice Blanchot (nacido en 1907) y Pierre Klossowski (nacido en 1905), que será también el primer traductor francés de Wittgenstein—, esa interpretación «estetizante» del autor de *Zaratustra* está jalonada por la publicación en 1962 de un libro de Gilles Deleuze (1925-1995), *Nietzsche y la filosofía*. Opuesta a todos los pensamientos del Ser y de la representación, para Deleuze la de Nietzsche es ante todo una filosofía de la voluntad. Levantando acta del hecho de que, en ausencia de todo criterio objetivo de lo verdadero, sólo existe la «voluntad de verdad» del filósofo, ésta le ofrece la facultad de afirmar su lenguaje personal y por tanto de crear sus propios conceptos sin tener que referirlos a una norma trascendente, por definición imposible de encontrar.

Foucault—por otra parte fascinado por la naturaleza lingüística, incluso lúdica, de la creación literaria (a la que consagrará algunos textos marcados por su descubrimiento de Raymond Roussel o de los escritos «psicóticos» de Jean-Pierre Brisset)—será seducido profundamente por la lectura de Nietzsche propuesta por Bataille, Klossowski y Deleuze. En su madurez, invocará cada vez más frecuentemente a Nietzsche como inspiración. Sin embargo, los primeros maestros que reconoce, cuando comienza a escribir, son ante todo historiadores. Historiadores de oficio como los que gravitan alrededor de la revista *Annales*, fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre, o como Philippe Ariès, pionero en los años cincuenta de la «historia de las mentalidades». Pero también filósofos o historiadores de la ciencia, como Gaston Bachelard, Alexandre Koyré y su común discípulo Georges Canguilhem (1904-1995)—autor de trabajos sobre la biología y la medicina y, en 1956, de un polémico artículo atacando las pretensiones científicas de la psicología académica.[228] Por supuesto sin olvidar al historiador estructuralista Georges Dumézil, quien, durante toda su vida, guiará a Michel Foucault con sus consejos.

228. «Qu'est-ce que la psychologie?», artículo recogido en Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968.

Nada de sorprendente en consecuencia, si son a la vez libros de historia y de filosofía los tres que aseguran a Foucault su temprana reputación—*Enfermedad mental y personalidad* (1954; revisado en 1962 con el título de *Enfermedad mental y psicología*), *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la edad clásica* (1961) y *Nacimiento de la clínica* (1963). Obras, por otra parte, situadas en la intersección, aún poco explorada, del estudio de las mentalidades, de los mitos y de los saberes.

En primer lugar, esos libros anuncian un nuevo tono. El estilo de Foucault no es el de un erudito volcado sobre el pasado. A pesar de ser considerable, su erudición no carece de fallos. Especialistas mejor informados—aunque tampoco desprovistos de prejuicios—se han encarnizado mostrando los errores o descuidos que infestan sus primeras obras. Desde su punto de vista tienen razón. Pero olvidan lo principal: hostil a las instituciones universitarias clásicas—que no cesará de rehuir ocupando puestos en el extranjero (Suecia, Polonia, Alemania), participando en la creación de la universidad alternativa de Vincennes (1968) y haciéndose elegir para el Colegio de Francia (1970), donde sucederá a Jean Hyppolite—, Foucault no pretende hacer obra de anticuario. Su ambición es otra. Consiste en escribir una historia de la verdad, poniendo en claro los lazos que ésta mantiene—tanto por sus condiciones de posibilidad como a través de sus efectos—con el campo social y político. En resumen, consiste en destruir la pretensión positivista (o la del racionalismo clásico) de fundar el saber en un suelo estable y asegurado.

La mejor ilustración de esta empresa la ofrece la *Historia de la locura*—su tesis de doctorado en filosofía, dirigida por Canguilhem. A partir de un corpus de antiguas obras médicas descubierto en Uppsala (Suecia)—donde, gracias a Dumézil, obtuvo el puesto de director de la Maison Française—, Foucault reconstruye la historia de las sucesivas maneras como ha sido percibida la locura dentro de la cultura occidental. Considerado como portador de una señal sagrada, como el beneficiario de una elección divina, el loco es libre y tolerado durante la Edad Media. Con la consolidación de la monarquía absoluta, con la puesta en marcha de un Estado centralizador que se libera de la tutela de la Iglesia, se convierte en un factor de desorden social. El «gran encierro» llevado a cabo en el siglo XVII no bastó, sin embargo, para aislar la locura en relación con las otras formas de desviación. Hay que esperar al final de la edad clá-

sica, en los años 1780-1820, para verla redefinida en términos de «enfermedad mental» por la institución médica. Se convierte entonces en objeto de un saber positivo: la psiquiatría, que se termina de constituir como rama de la medicina a lo largo del siglo XIX, dando así una legitimación teórica a la práctica de internamiento —garantía del orden familiar y fuente evidente de muchos abusos de poder.

La lección de tal relectura de la historia es doble. Por una parte, la locura—lejos de ser un objeto familiar y con contornos reconocidos—no es más que una noción cuyo contenido—como la mayor parte de los conceptos de la psicología y de las ciencias sociales en general—ha variado ampliamente en el curso de la historia, en función de preocupaciones políticas o «prácticas» en el sentido amplio del término, ajenas en todo caso a la pura búsqueda de la verdad. En resumen, la verdad no es el único móvil del saber, cuya función social se inscribe en cada época en un entramado de poder determinado.

Por otra parte, ese entramado de poder no tiene en sí mismo nada de inmutable. Basta, muchas veces, con mostrar la impostura del saber sobre el que pretende fundarse para convertirlo en extrañamente vulnerable. Esa es, en todo caso, la convicción de Foucault y de sus primeros discípulos que, a finales de los años sesenta y durante los años setenta, se comprometen en luchas concretas contra la institución psiquiátrica. Por la misma época pero en una perspectiva más sartreana, ésta es atacada por los «antipsiquiatras» británicos Laing y Cooper, mientras que un libro-bomba redactado en colaboración por Gilles Deleuze y el psicoanalista Félix Guattari—*Antiedipo* (1972)—celebra con vigor las «máquinas deseantes» humanas para acusar mejor a los dogmas represivos del freudismo y del «familiarismo». Difícil de discernir con precisión, el resultado de esas luchas—que cobrarán rápidamente una dimensión europea—será hacer retroceder un poco en todas partes las prácticas de internamiento abusivo, obligando a los propios psiquiatras a revisar—momentáneamente—algunos de sus presupuestos.[229]

Se ha dicho que el pensamiento de Foucault—a pesar de su individualismo, su «minimalismo» y su rechazo del *pathos*—está lejos

229. Sobre el conjunto de ese movimiento, véase Christian Delacampagne, *Antipsychiatrie*, París, Grasset, 1974. [Trad. cast. de Josep Sarret: *Antipsiquiatría*, Barcelona, Mandrágora, 1978.]

de ser ajeno a la escena de los conflictos sociales. Aportan finalmente la prueba de ello sus dos principales obras de reflexión epistemológica—*Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), a las que se puede añadir el texto de su lección inaugural en el Collège de France, *El orden del discurso* (1971).

Subtitulado «Una arqueología de las ciencias humanas», el primero de esos libros vuelve sobre el período estudiado en la *Historia de la locura*—desde finales del siglo XVI a inicios del siglo XIX—, con el objetivo de mostrar que, lejos de ilustrar un progreso continuo de «la» razón, dicho período, muy al contrario, está enmarcado por dos rupturas subterráneas que han dado formas históricas muy distintas a nuestras maneras de pensar.

Una primera ruptura, a finales del Renacimiento, marca la emergencia de lo que en Francia ha dado en llamarse «edad clásica». Para los teóricos del siglo XVII toda actividad intelectual y artística no puede ser concebida sino en el interior de un problema de la «representación» que ilustran, por ejemplo, la lingüística de Port-Royal o *Las Meninas* de Velázquez. En el paso entre el siglo XVIII y el XIX, una segunda ruptura hace desaparecer esta problemática en favor de un modo de pensar centrado en la noción de «sujeto». Aparece entonces una nueva idea, según la cual el hombre sería a la vez el autor y el actor de su propia historia, que entraña la promoción de la ciencia histórica al rango de «madre de todas las ciencias del hombre».[230] Esa segunda ruptura abre una nueva edad, la de la modernidad, de la que no hemos salido todavía pero que, desde ahora mismo, podemos presentir que, como la precedente, tendrá un final.

Dejemos al margen la cuestión de saber si esa definición de modernidad no es demasiado extensa, porque tiende a borrar las mutaciones científicas y artísticas de los años 1880-1914—sin duda considerables. Y retengamos sobre todo las conclusiones que Foucault extrae de su investigación. Conclusiones que se despliegan, de nuevo, sobre dos registros: teórico y práctico.

Conclusión teórica, en primer lugar: la evolución del pensamiento se produce precisamente de forma discontinua—como decían ya Bachelard y Koyré. En cada época, el pensamiento está pri-

230. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, col. Tel, 1990, p. 378. [Trad. cast. de Cecilia Frost: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1993.]

sionero de los límites que le son asignados por la estructura empíricamente determinada que sostiene la cultura de esa época. Foucault llama a esta estructura *épistèmè*, puesto que constituye de manera general el basamento común de todas las formas del saber. Es necesaria, pues, una ruptura—a la vez subterránea, anónima y brutal—en nuestra manera de encarar el mundo para que cambie la *épistèmè*, para que se desplacen los límites de lo pensable, para que sea posible—en una palabra—pensar «de otra manera». Se notará de paso que este problema es directamente responsable de la precoz asimilación—hecha en 1966—del pensamiento de Foucault al estructuralismo: asimilación que el principal interesado negará explicando en *La arqueología del saber* que el estudio de las estructuras en sí mismas le interesa menos que comprender cómo nuestros «discursos» son a la vez producidos y limitados por un *a priori* histórico que quita, al mismo tiempo, todo prestigio romántico a la noción de «autor».

Consecuencias prácticas, por otra parte: si «el hombre no es el más viejo problema, ni el más constante que se haya planteado el saber humano»,[231] si no es «sino una invención reciente»,[232] aparecida a finales de la edad clásica y de la que legítimamente se puede suponer el «cercano fin»,[233] entonces el humanismo «teórico» se encuentra completamente condenado. De repente, todas las filosofías dialécticas de la historia—fundadas, como el hegelianismo y el marxismo, en la creencia en un progreso engendrado por la negatividad de la acción humana—se hunden sin remisión, dejando su lugar a nuevas figuras del saber sociológico, así como a formas inéditas de intervención política.

¿A qué figuras y a qué formas? Esto es lo que Foucault se va a esforzar en imaginar los años siguientes. Y no sin dificultades: así, no conseguirá ni explicarse claramente sobre las razones de su rechazo del marxismo—a pesar de las numerosas entrevistas durante las cuales ha sido invitado a explicarse sobre ese tema, como por ejemplo la concedida en 1978 a Duccio Trombadori—,[234] ni evitar ciertos errores de análisis—como los que empañan su elogiosa apreciación de los inicios de la «revolución» islámica en Irán

231. Ibid., p. 398. 232. Ibid., p. 15. 233. Ibid., p. 398.

234. Entrevista recogida en Michel Foucault, *Dits et Écrits (1954-1988)*, París, Gallimard, 1994, t. IV, pp. 41-95.

(1979). Lo que es seguro es que, preocupado por practicar una militancia individual independiente de los partidos y centrada en la politización de los problemas de la vida cotidiana, se aproxima a inicios de los años setenta a la extrema izquierda libertaria, encontrándose así—y casi en contra de su voluntad—en posiciones vecinas a las de Sartre, con quien no llegará a abrir jamás un verdadero debate teórico.

En lo sucesivo, pues, las iniciativas foucaultianas de investigación o de acción proceden ante todo de una inspiración fundamentalmente «antiautoritaria». Ya sea teniendo por objeto la historia de la noción de exclusión o—como en sus primeros cursos en el Collège de France—la genealogía del sistema penal, esas investigaciones ilustran el proyecto inédito de una «microfísica» del poder. En efecto, lejos de ser un bloque monolítico, el poder debe conjugarse en plural. No existe sino bajo una forma dispersa, invistiendo redes que no están conectadas todas entre sí y que, por eso mismo, ofrecen brechas. Particularmente complejas son sus interacciones con las redes del saber, también en perpetuo cambio. En ocasiones sucede que unas y otras coinciden. Entonces esa situación produce los más violentos efectos de censura—a los que se oponen, dramáticamente, los esfuerzos llevados a cabo por los excluidos para recuperar la palabra de la que los priva el sistema.

Pues también existe un punto de vista de los excluidos: Foucault lo prueba publicando (1973) la «confesión» de un joven campesino normando culpable de parricidio: «Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano». Enterrado desde 1935 en los archivos jurídicos, ese devastador texto no aporta solamente una interesante clarificación sobre las «manipulaciones» jurídico-psiquiátricas de que ha sido objeto este triple crimen durante el proceso; muestra asimismo la existencia, entre los más desamparados de los oprimidos, de una singular aptitud para «hablar», por tanto para «saber», que no ha dejado de ser reprimida por todos los poderes—comenzando por el poder académico, evidente ostentador del saber «legítimo».

Dos años más tarde (1975), *Vigilar y castigar* narra el «nacimiento de la prisión». Sobre la base de la *Historia de la locura*, ese nuevo libro se esfuerza por volver a trazar las mutaciones que, en el orden de las ciencias—o pseudociencias—médicas, psicológicas y criminológicas, han permitido la emergencia—a partir de finales

del siglo XVIII—de un sistema de «adiestramiento» del cuerpo gracias al cual el Estado centralizador ha podido extender su dominio sobre el resto de la sociedad. En ruptura con la práctica de los «suplicios» tan cara al Antiguo Régimen, ese sistema tiene como objetivo—entre otros—«reeducar» al condenado, sometiéndole por la fuerza a una «pedagogía» disciplinaria y punitiva cuyo instrumento privilegiado lo constituye la moderna prisión—descendiente del «Panóptico» de Bentham.

Pero esta vez el propósito de Foucault es más abiertamente subversivo que en la obra de 1961: ¿No es la prisión, incluso más que el hospital, el símbolo de un orden burgués ansioso de reprimir toda desviación? Por lo demás, Foucault está comprometido activamente—por aquella época—en acciones militantes dirigidas a obtener el cierre en las prisiones francesas de las zonas llamadas de «alta seguridad». En Europa y aún más en los Estados Unidos, *Vigilar y castigar* se convertirá en el breviario de una nueva «izquierda», centrada en la crítica a toda forma de autoridad, policial o simbólica, pero relativamente indiferente a las condiciones socioeconómicas que permite a éstas ejercerse.

Al mismo tiempo, el éxito de ese libro no dejará de plantear algunos problemas a Foucault. Escéptico respecto a las ideologías de la «liberación» con las que se quiere asociar su nombre, hostil con la creciente mediatización de que es objeto su trabajo, le resulta no obstante difícil renunciar a difundir sus tesis. De esas ambigüedades da fe una entrevista anónima que, bajo la misteriosa designación de «filósofo enmascarado», concede al diario *Le Monde* en 1980[235]—y cuyo título se hace eco de esta frase de *La arqueología del saber*: «Más de uno, como yo sin duda, escribe para no tener ya ningún rostro».[236]

Más profundamente, Foucault experimenta la necesidad de renovarse, de desplazar los límites de su propio pensamiento al inventarse otros objetos—u otros objetivos. En esa *Historia de la sexualidad* que resulta ser su última obra, un trabajo subyacente de autotransformación se opera en sí mismo, como ilustra claramen-

235. Entrevista con Christian Delacampagne, recogida en Michel Foucault, *Dits et Écrits (1954- 1988)*, *op. cit.* t. IV, pp. 104-110.

236. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 28. [Trad. cast. de Aurelio Garzón del Camino: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.]

te la brecha que va separando el primer volumen—*La voluntad de saber*, publicado en 1976—de los dos tomos siguientes—*El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*, que no aparecen sino después de un largo silencio, en junio de 1984. El mismo mes en que Foucault, víctima del sida, desaparece prematuramente de la escena filosófica a los cincuenta y ocho años.

Simple prefacio a un libro proyectado pero aún no escrito, *La voluntad de saber* parece anunciar una nueva empresa de «desmitificación» dirigida en lo esencial en contra del psicoanálisis. Éste afirma que en Occidente el sexo no ha cesado de ser rechazado por la moral cristiana, hasta el punto de que el simple hecho de tener —a despecho de ese tabú—un discurso sobre el sexo constituiría en sí mismo un acto liberador. Ilusión, replica Foucault. Él se propone, al contrario, establecer que la cultura occidental, gracias a la práctica de la confesión convertida en obligatoria por la iglesia católica, ha hecho del sexo el objeto privilegiado de una oleada de discursos. Y así ha sucedido a partir del momento en que el sacerdote ha sido sustituido por el psicólogo, el psicoanalista o el sexólogo —por una pseudociencia con pretensión de autoridad médica cuya función real es normalizar la diversidad de las prácticas sexuales posibles, reduciéndola a la monotonía de un esquema único.

La prometida demostración, sin embargo, no llegará nunca. Demasiado seguro de poder llevarla a cabo, Foucault se ha cansado por anticipado de esta tarea; una tarea, a fin de cuentas, académica. Cada vez más, hacia 1980, su interés se ha desplazado de la moral sexual de los Padres de la Iglesia hasta la de los autores griegos o latinos combatidos por éstos. En definitiva, su objetivo ha cambiado de dirección en pleno camino. Ya no se trata de arrancar a la sexualidad del dominio del cristianismo—demasiado habitualmente denunciado desde Nietzsche—, sino simplemente de reencontrar, en su positividad, las doctrinas de los antiguos sobre ese tema.

Foucault reinicia, pues, el estudio de las lenguas clásicas y, guiado por uno de sus colegas en el Collège de France—el historiador de Roma Paul Veyne—, descubre que esas doctrinas son mucho más complejas que lo que podrían hacer suponer las teorías platónica y aristotélica del amor. Para los moralistas helénicos, estoicos y epicúreos en particular, el sexo es—como el deporte, el aderezo o la manutención—el elemento de un régimen de vida centrado en la construcción, por parte del sabio, de su propia per-

sonalidad. Por así decirlo, un medio para conseguir a la vez el placer, la salud y la serenidad en un mundo devastado por la violencia y olvidado de Dios.

Desapasionada, despsicologizada, esa investigación del mejor «régimen» posible no puede dejar de seducir al convencido individualista que es Foucault. La tesis de la «construcción de sí» le ofrece igualmente el medio para efectuar una síntesis entre su concepción hedonista de la ética y su visión libertaria de la política. En efecto, al intensificar sus placeres y tan lejos de toda preocupación represiva como de toda obsesión emancipadora, el «sabio» se desembaraza del rígido papel que la cultura occidental impone al «sujeto» humanista y contribuye, por ello, a subvertir el campo social más eficazmente de lo que lo haría no importa qué «ideología». Posición que, una vez más, no deja de recordar la que Deleuze y Guattari han dibujado en el *Antiedipo* y desarrollado en *Mil mesetas* (1980).

Desgraciadamente, una enfermedad también trágicamente vinculada al sexo se llevará a Foucault antes de que tenga tiempo de sacar todas las conclusiones esperadas de esa investigación. En consecuencia, su obra se verá afectada por una especie de esencial inconclusión—como la de Althusser—, en el momento en que iba a evolucionar, sin duda, hacia otros horizontes. E, incluso como la de Althusser, nos es en parte ocultada por el malsano interés que suscita en la actualidad el destino de su autor, como lo muestra el éxito reciente de una biografía de Foucault centrada en su homosexualidad—biografía que, por su sistemática búsqueda de lo escandaloso, termina por perderlo todo: la obra y el hombre.[237]

Quedan por analizar ciertos cambios que las obras de estos dos autores han tenido tiempo de producir en la filosofía contemporánea y cuyo efecto parece irreversible.

No es posible seguir hablando de Marx, después de Althusser, sin haber intentado leerlo como Althusser ha mostrado que se podía hacer. Igualmente, después de Foucault, no es posible ya hablar de la verdad y del saber sin tener en cuenta que sus investigaciones

237. James Miller, *The passion of Michel Foucault*, Nueva York, Doubleday, 1993.

han provocado fallas y fracturas en el interior de estas vastas categorías, demasiado generales para ser operativas, en tanto que tales. Ni ignorar que estas últimas tienen en sí mismas una historia empírica, en lugar de designar realidades transcendentales como creían Husserl o Russell. Tienen una historia ligada a la de la cultura occidental, en cuyo seno han emergido—con Platón—, y que puede ser levantada (en sentido estricto) por una «arqueología».

Sin duda Foucault no es el único en haberlo dicho. Con toda claridad, su «arqueología» procede del concepto nietzscheano de «genealogía», cuya fecundidad no ha escapado ni a Bataille por una parte ni, por otra, a Benjamin, Horkheimer y Adorno. Pero, si bien ha reconocido al final de su vida haber sido en parte adelantado por la escuela de Frankfurt, es Foucault el primero que ha dado a ese problema «genealógico» toda su fuerza crítica, al arrancarla del lenguaje de la dialéctica—demasiado «marcado» metafísicamente—, para reformularla en el lenguaje—heredado de Koyré— de una historia «discontinuista».

Probablemente no es ningún azar que ese redescubrimiento del relativismo nietzscheano se haya producido en la Francia de los años sesenta. Llegado a adulto bajo el signo de Auschwitz y de Hiroshima, en un país debilitado por sus conflictos coloniales así como por la guerra fría, Foucault es en efecto muy representativo de una generación que, habiendo perdido la confianza en las grandes utopías sociales y no creyendo ya en el sentido de la historia, no puede sino someter a la sistemática práctica de la sospecha los ideales en cuyo nombre el «progreso» histórico ha sido legitimado hasta ahora. Pertenecen también a esta generación sus compatriotas Gilles Deleuze—que resulta, con *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), el más consecuente de los nietzscheanos actuales—y Jean-François Lyotard (1924-1998)—quien, originalmente miembro del movimiento de Socialismo o Barbarie, no ha cesado desde entonces de sistematizar su crítica de los grandes «relatos» marxistas y freudianos (*Discurso, Figura*, 1971; *Economía libidinal*, 1974). Foucault, Deleuze, Lyotard: tres pensadores «nómadas», deliberadamente marginales y que, sin embargo, comparten una misma concepción «afirmativa», «enérgica» y pluralista de la práctica filosófica.

Si este análisis es correcto, entonces esas tres obras podrían ilustrar un momento estratégico de nuestro pasado reciente, en el

que la crisis de las filosofías de la historia—agravada por las múltiples consecuencias de la Segunda Guerra mundial y el triunfo planetario de una «sociedad del espectáculo» (como dicen los «situacionistas»)[238] en la que las ideas no son más que mercancías—desemboca al radicalizarse en una verdadera *crisis de la razón*, que pone en tela de juicio hasta la posibilidad de un conocimiento científico. De aquí resultaría que, a despecho de sus lazos ocasionales o aparentes con el estructuralismo, esas obras escapan claramente a este último movimiento—que nunca ha cuestionado la naturaleza trascendental de lo verdadero, no más que el neopositivismo cuyo último avatar representa.

Gracias a Foucault, en particular, y a la corriente «postestructuralista» que se inicia con él, el debate sobre el fundamento de la razón, sobre sus poderes y su futuro se ha convertido en el debate primordial de la filosofía en los últimos veinte años. Pero antes de exponer las diferentes posturas a las que da lugar, conviene recordar que ninguna fatalidad vincula la concepción «discontinuista» de la historia a ningún tipo de relativismo. Esto es lo que muestra, en todo caso, una obra que también procede de Koyré pero que se desarrolla de manera totalmente independiente de Foucault, y que desemboca en la actualidad en conclusiones muy diferentes: la del filósofo norteamericano e historiador de la ciencia Thomas S. Kuhn.

Nacido en Ohio, Kuhn (1922-1996) se dedica a estudios de física teórica hasta que estalla la guerra. Sin embargo, a partir de su primer año en la universidad cobra interés por la filosofía leyendo la *Crítica de la razón pura*—por entonces está fuertemente impresionado por la noción kantiana de «categoría», entendida como con-

238. Fundado en 1957 por el escritor y cineasta francés Guy Debord (1931-1994), el Situationist International era un movimiento espontáneo que se propuso emitir la crítica más radical y subversiva de la política, la sociedad y la cultura de los sistemas capitalistas en la era tecnocrática. La tesis fundamental de Debord en *La sociedad del espectáculo* (1967) es que todo lo concerniente a estos sistemas—así como el desafío marxista dirigido contra ellos—se ha convertido en cuestión de «imagen» y «mercancía». Después de figurar a la cabeza del movimiento de 1968, el movimiento se disolvió en 1972. Debord se suicidó en 1994.

dición de posibilidad del saber—así como, poco después, *La gran cadena del ser* (1933), obra de Arthur O. Lovejoy que le revela la existencia de una «dinámica» propia en el desarrollo de las ideas.

Después de haber sido uno de los primeros americanos en entrar en París el día mismo de la liberación (25 de agosto de 1944), vuelve a Harvard para acabar su tesis de física. El rector de esa universidad—James B. Conant—le pide dar, simultáneamente, un curso para no científicos destinado a hacerles comprender lo que puede ser la práctica de la ciencia a partir de casos concretos. Ese trabajo de circunstancias—que le lleva a leer a Aristóteles para poder explicar a sus estudiantes cómo se lleva a cabo el paso de la física griega a la de Galileo y Newton—le hace tomar conciencia imprevistamente de que la imagen del progreso científico dada por el empirismo lógico está muy lejos de corresponderse con la realidad de los problemas vividos por los científicos. De repente, una vez terminada su tesis, Kuhn decide abandonar la física para volcarse sobre la historia de la ciencia.

Esta nueva orientación le conduce, a su vez, a sumergirse (1947) en los *Estudios galileanos* de Koyré, cuyos principios metodológicos hace suyos inmediatamente. Tres años más tarde conoce en París a Koyré, quien le permite obtener una breve entrevista con Bachelard. Kuhn no leerá demasiado los libros de ese último, cuyas orientaciones filosóficas está muy lejos de compartir. Por contra, otros trabajos franceses contribuirán a la formación de sus ideas: *Identidad y realidad* de Meyerson (obra célebre en aquel momento en las universidades americanas), los textos de Pierre Duhem consagrados a la física medieval (que hacen de ésta una etapa esencial en el camino que lleva de Aristóteles a Galileo) y los de Hélène Metzger (1889-1944) sobre el nacimiento de la química moderna (*Las doctrinas químicas en Francia desde los inicios del siglo XVII hasta el final del siglo XVIII*, 1923; *Newton, Stahl, Boerhaave y la doctrina química*, 1930).

A la influencia de esta escuela de historia de la ciencia se añade la de la *Gestaltpsychologie*, por una parte, y, por otra, la de los descubrimientos del psicólogo suizo Jean Piaget (1896-1980) relativos al carácter discontinuo—también aquí—del desarrollo intelectual del niño. Por parte americana, Kuhn está marcado particularmente por los filósofos Quine y Sellars. Aprueba tanto la tesis—defendida por Quine en «Los dos dogmas del empirismo» (1951)—de que toda verdad depende a la vez del lenguaje y de los hechos, como la crítica

propuesta por Sellars del «mito de lo dado». Ambos tienden a mostrar, le parece a Kuhn, que no se puede continuar definiendo—como hacía Popper inspirándose en Tarski—la verdad de una teoría por su simple «correspondencia» con la realidad exterior: hay que tomar en cuenta igualmente otra dimensión aún más importante, la del lenguaje en que se formula esa teoría y cuyas transformaciones constituyen el verdadero objeto de la historia de la ciencia.

En 1957 y dentro de la perspectiva abierta por Koyré, Kuhn publica un trabajo sobre *La revolución copernicana*, tratando de resituar los aspectos estrictamente astronómicos de esta última en su contexto cultural, filosófico y religioso. Cinco años más tarde (1962), pasa de ese «estudio de caso» a una reflexión más general sobre *La estructura de las revoluciones científicas*. Derivada por igual de la historia, de la filosofía y de la sociología del conocimiento, esta obra generaliza la observación de que el progreso científico no se produce de modo lineal y acumulativo, sino por «saltos» abruptos. Tales «saltos» se producen cuando un conjunto de teorías entra en «crisis» y es eliminado, después de un cierto tiempo, en provecho de otro conjunto teórico organizado de manera diferente.

Kuhn llama «paradigmas» a esas «visiones» sucesivas del mundo que, en cada época, sostienen el trabajo de los sabios. Un paradigma es una «matriz disciplinar» compuesta de hipótesis teóricas generales, así como de un conjunto de leyes y de técnicas necesarias para su funcionamiento. Define la norma de lo que es una actividad legítima en un dominio dado y determina—en gran medida—la naturaleza de los hechos que les está «permitido» observar a los investigadores. Ciertamente, cualquier paradigma debe cohabitar—a la larga—con ciertas experiencias que parecen contradecirlo. Ahora bien, puede soportar esta prueba tanto más tiempo cuanto que las grandes teorías científicas están construidas—precisamente—para encajar con la mayoría de los hechos conocidos:[239] esa es la razón además por la que Kuhn rechaza igualmente el falsacionismo, sea bajo sus formas sofisticadas (Lakatos), sea bajo su forma clásica (Popper),[240] y la concepción inductivista del conoci-

239. Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., París, Flammarion, col. Champs, 1983, pp. 203-204. [Trad. cast. de Agustín Contín: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.]

240. Véase sobre este punto «Logique de la découverte ou psychologie de la

miento (Carnap). Por contra, cuando las «anomalías» constatadas se convierten en demasiado numerosas o masivas, entonces se producen en el espíritu de los sabios misteriosas mutaciones—subyacentes y siempre difíciles de datar con exactitud—que terminan por producir un cambio de paradigma, es decir, una «revolución» científica.

Para Kuhn todos esos cambios son ante todo «conversiones» en nuestro modo de aprehensión mental de la realidad, revoluciones en el orden del lenguaje. Los nuevos conceptos no vienen a sustituir a los viejos de la noche a la mañana: designan otros objetos, plantean nuevas preguntas, en resumen sugieren otra manera diferente de «ver» el mundo. De un modo general, las teorías antiguas no son retraducibles a las nuevas teorías: simplemente unas y otras son «inconmensurables».

¿Debemos concluir que son lógicamente equivalentes? De hecho, un relativista podría estar tentado de subrayar que no existe en Kuhn ningún criterio trascendental que permita establecer la superioridad de un paradigma sobre otro. Nada prueba, por ejemplo, que un paradigma prescrito lo sea en su totalidad—puesto que la propia revolución galileana procede de un retorno, más allá de Aristóteles, a una concepción matemática de la naturaleza surgida de Platón. E incluso cuando lo es, ello significa que nuestras creencias han cambiado, pero no significa en absoluto que las creencias antiguas hayan sido «errores» en su propio tiempo—puesto que tanto la teoría del «flogístico» como la tesis geocéntrica no estaban globalmente en contra de la mayor parte de las observaciones disponibles en la época cuando esas creencias eran tenidas por verdaderas.

De hecho, los empiristas lógicos antes que los relativistas urgieron una variación en esta línea. El filósofo de la ciencia Ernest Nagel (1901-1985), cuya obra mayor, *La estructura de la ciencia* (1961), tuvo la desgracia—como se ha señalado a menudo—de aparecer un año antes de *La estructura de las revoluciones científicas*, subrayó que el advenimiento de la relatividad einsteniana no volvió súbitamente «equivocada» la mecánica newtoniana: ésta todavía es aplicable perfectamente a nuestro inmediato entorno terrestre, sólo el alcan-

Recherche?» (1970), artículo recogido en Thomas Kuhn, *La Tensión essentielle*, trad. fr., París, Gallimard, 1990. [Trad. cast. de Roberto Helier: *La tensión esencial*, México, FCE, 1992.]

ce de su aplicación ha sido severamente restringido. La teoría de Einstein, al proporcionar una explicación más satisfactoria de un ámbito más vasto de fenómenos físicos, subsume la teoría anterior sin invalidarla. La crítica de la doctrina kuhniana de la inconmensurabilidad fue desarrollada después por un alumno de Nagel, Joseph Epstein (1917-1993), quien se había ganado con anterioridad su reputación como un penetrante crítico de la filosofía de Ayer y de la tentativa de Quine de reconstruir el empirismo.[241]

Con el beneficio de la perspectiva, sin embargo, y a la vista del surgimiento en este tiempo de formas más radicales de relativismo, las diferencias entre estas dos escuelas aparecen hoy bastante menos pronunciadas que en las décadas de 1960 y 1970. De hecho, Kuhn, en un epílogo añadido a la segunda edición de *La estructura de las revoluciones científicas* (publicada en 1970), así como en sus escritos posteriores reunidos en *La tensión esencial* (1977), niega vehementemente que sea un relativista. Según él, siempre es posible llegar—sobre una base «objetiva»—a una conclusión preferible a otras. El progreso científico, en particular, no es un engaño. Si las teorías actuales son superiores a las que han reemplazado, no es solamente por motivos sociológicos—es decir, porque la comunidad de los investigadores lo afirme en el día de hoy. Lo son porque han conseguido efectivamente resolver más problemas, explicar un mayor número de fenómenos a partir de hipótesis más económicas, o bien efectuar predicciones cuantitativamente más precisas.

En resumen, Kuhn no duda de la objetividad de la razón ni del hecho de que la ciencia constituye la forma más elevada de racionalidad. Como mucho, acepta que el progreso científico no podría ser concebido como un proceso por el que el espíritu huma-

241. Véase Joseph Epstein, «Professor Ayer on Sense-Data», *Journal of Philosophy*, 53, núm. 13 (1956), pp. 401-415; y «Quine's Gambit Accepted», *Journal of Philosophy*, 55, núm. 16 (1958), pp. 673-683. La reseña de Epstein sobre *Essential tension* de Kuhn, por la que el autor expresó su gratitud en carta privada, apareció en *The American Journal of Physics*, 47, núm. 6 (1979), pp. 568-570. Epstein, una autoridad en pragmatismo y un conspicuo discípulo de Peirce, llegó a Columbia como estudiante graduado mientras Dewey estaba todavía vivo. Profesó durante más de cuarenta años en Amherst, donde, en febrero de 1994, Hilary Putnam dictó en su honor una conferencia sugestivamente titulada «¿Fue Wittgenstein un pragmatista?». El acercamiento de Putnam a la cuestión de cómo describimos el mundo, analizado después más en detalle, puede proporcionar un modo natural de salvar la distancia entre los adeptos de Nagel y los de Kuhn.

no se aproximaría ineluctablemente a una «verdad» preexistente —puesto que la definición de la verdad depende siempre en parte del lenguaje y, por tanto, de la historia. Esta concesión—limitada—al relativismo explica la vivacidad de los ataques que han tenido como diana las tesis de Kuhn, por parte de Popper y sus discípulos, partidarios de una concepción ahistórica de la objetividad científica.[242] Por otra parte, ella justifica la comparación que se ha hecho muchas veces entre Kuhn y Foucault.

Esa comparación tiene, no obstante, sus límites. En primer lugar, a despecho de la similitud indiscutible entre los conceptos de paradigma y *épistèmé*, porque todo parece probar que Foucault no ha leído demasiado a Kuhn y que éste no ha descubierto sino muy tardíamente los trabajos de aquél. En segundo lugar, porque los respectivos puntos de vista de estos pensadores son muy diferentes. Foucault describe correctamente las características fundamentales de la *épistèmé* que tienen lugar en la cultura europea a finales del siglo XVIII y que se oponen a la de la edad clásica, pero no explora en demasía el conjunto de las causas, económicas o ideológicas, que ha podido provocar esa mutación. En este sentido, es más un antropólogo que un verdadero historiador.

En suma, de su investigación sobre la arqueología del saber Foucault espera obtener efectos directamente políticos, de naturaleza subversiva, mientras que Kuhn no cree que esté en la naturaleza de la actividad filosófica contribuir por sí misma a la liberación de la humanidad. Al «todo es política» de Foucault se le opone—por parte del investigador americano—una visión mucho más fragmentada de las diferentes prácticas sociales: escisión que, en un sentido, no hace más que perpetuar la que separaba la escuela de Frankfurt de Popper y de los neopositivistas. Esa es probablemente la explicación de que Foucault se haya instalado sin dificultad en un ámbito donde la razón parece privada de fundamento objetivo, mientras que Kuhn siempre ha mantenido que la razón tiene un fundamento inmutable detrás de la diversidad de sus figuras históricas. A fin de cuentas, esto es así a pesar incluso de que ambos —uno deliberadamente y el otro a su pesar—hayan contribuido a proyectar la duda sobre la existencia de ese fundamento.

242. Concepción expuesta por Popper en sus primeros escritos y desarrollada en *El conocimiento objetivo* (1972).

De esa duda quedaba por extraer las últimas consecuencias: es lo que han hecho, a partir de los años sesenta, otros dos filósofos, Jacques Derrida en Francia y, en los Estados Unidos, Richard Rorty.

3. DE LA DESCONSTRUCCIÓN AL NEOPRAGMATISMO

Nacido en 1930 en El Biar (Argelia), Jacques Derrida ingresa en 1952 en la Escuela Normal Superior, seis años después de Foucault. Vuelve allí en 1964 para enseñar filosofía—en la misma época en que Althusser es director adjunto—, antes de convertirse en jefe de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales—surgida de una escisión de la Escuela Práctica de Altos Estudios después de la guerra.

Uno de los primeros textos de Derrida—en el que por otra parte reconoce haber sido un «discípulo» de Foucault[243]—está consagrado a una discusión de la *Historia de la locura*. A pesar de sus precoces divergencias, que no harán más que crecer, ambos filósofos comparten sin embargo una cosa: ambos son pensadores «exteriores» al estructuralismo. Derrida incluso va mucho más lejos en la crítica que propone de ese movimiento, pues si bien—como Foucault—ha estado marcado por los textos «nietzscheanos» de Bataille y Blanchot, se apoya además en la fenomenología husserliana, cuya orientación antipositivista radicaliza inmediatamente.[244]

En lo fundamental, Derrida reprocha al estructuralismo haber permanecido prisionero de un problema del «signo», en sí mismo estrechamente ligado a los postulados más clásicos de la metafísica occidental. En efecto, contrariamente a lo que parecen creer los adeptos de Saussure, la tesis según la cual «todo es lenguaje» no es sino falsamente novedosa. No hace sino enlazar con una concepción central de la filosofía griega: la supremacía del discurso (*logos*), asimi-

243. «Cogito et histoire de la folie» (1963), texto recogido en Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, París, Éd. du Seuil, 1967, reed. col. Points, 1991, p. 51. [Trad. cast. de Patricio Peñalver: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.]

244. Derrida empezó a estudiar la fenomenología en un momento temprano, en 1953 (como atestigua el artículo publicado en ese año sobre «El problema de la génesis en la filosofía de Husserl»), convencido desde el principio de que ni Sartre ni Merleau-Ponty han interpretado correctamente a Husserl.

lado a la palabra viva o a la «voz» (*phônè*) y considerado como originario donante del «sentido». Así pues, ese «fonologismo»—o ese «logocentrismo»—reposa a su vez, desde Platón y Aristóteles, en una metafísica del Ser confundido con el «ente supremo», dicho de otro modo, en una «onto-teo-logía»—puesto que, si todo es «significante», éste no puede evitar apoyarse sobre un significado «trascendental», garante último de toda donación de sentido. Desgraciadamente, ese sistema de remisiones jerárquicas no podría sino conducir a callejones sin salida conocidos desde hace mucho tiempo. Si la filosofía aspira a desligarse de ellos, debe comenzar, pues, por liberarse de la dominación del *logos*. Y reconocer al mismo tiempo la «diferencia» infranqueable que separa al Ser y el ente.

Así, la andadura derridiana se incribe desde su arranque en el ámbito del proyecto inicial de *Ser y tiempo*. Derrida lo admite de buen grado en una entrevista con Henri Ronse publicada en *Positions* (1972): «Nada de lo que he intentado habría sido posible sin la apertura [proveniente] de las preguntas heideggerianas».[245] Dicho de otro modo, a semejanza de Heidegger, no cree que se pueda desembarazar de la metafísica al «invertirla», y menos atacándola de frente en nombre de una posición diametralmente opuesta—que tendría todas la posibilidades de no ser, a su vez, sino una posición metafísica más, aunque camuflada.

Su estrategia es más sutil. Nada lo ilustra mejor que el doble trabajo que Derrida consagra a Husserl al publicar, en 1962, una larga introducción a *El origen de la geometría* y, en 1967, un comentario al primer capítulo de la primera de las *Investigaciones lógicas* titulado *La voz y el fenómeno*. Ya se trate, en un caso, de las nociones fundamentales de la geometría o, en el otro, del concepto de *Bedeutung*—que se puede traducir por «referencia» o «significado»—, Husserl se esfuerza por determinar una forma de pensamiento «puro» que sería a la vez el origen y la esencia de todo discurso científicamente riguroso. Sin embargo, no consigue aprehender ese pensamiento sino a través de la meditación de los signos que lo expresan y, en particular, de los signos *escritos* que sirven para notarlo. Contaminado por la presencia secreta de esa «escritura» sin la cual ninguna enunciación científica sería posible, el ori-

245. Jacques Derrida, *Positions*, París, Éd. De Minuit, 1972, p. 18. [Trad. cast. de M. Arranz: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977.]

gen que Husserl cree alcanzar no es, en consecuencia, «puro». No hay otro origen que el impuro o, más exactamente, no hay origen: esa es—según Derrida—la conclusión que impone la andadura husserliana, pero que el propio Husserl ha rehusado reconocer, con la esperanza de salvar su reconstrucción ideal de la ciencia.

Es tentador ver, en esta paradójica lectura, la matriz de todas las siguientes. En todo caso, se reencuentran las líneas directrices en la gran obra «teórica» de Derrida, *De la gramatología* (1967). Construido como un juego de espejos, este libro se organiza alrededor de una *mise en abyme* de textos que, en épocas distintas de la metafísica occidental, proponen una misma imagen depreciativa del signo escrito: el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau y la narración que hace Lévi-Strauss (*Tristes trópicos*) del descubrimiento de la escritura por los indios Nambikwara. De su confrontación, Derrida extrae una conclusión análoga a la de los trabajos de Husserl: precisamente cuando pretenden demostrar la supremacía del *logos* entendido como palabra viva, esos textos conducen—a su pesar pero por su propio planteamiento del problema—a minar la supremacía en cuestión, puesto que no pueden hacer otra cosa que presuponer la existencia de una «archiescritura» anterior al *logos* para dar cuenta de la «articulación» que define a éste. En consecuencia, la «aparición» del origen se ve, por la introducción de ese «suplemento» (o forma previa de expresión), «diferida» hasta el infinito—y el sentido condenado a una irremediable «diseminación» o dispersión.

Teoría de esa «archiescritura»—dicho de otro modo, del «grama» (*grammé* en griego), de la traza, de la inscripción, de la tachadura—, la «gramatología» se anuncia así como el nombre de una futura «ciencia» o, al menos, de una forma de «subversión» textual particularmente devastadora. En sus trabajos posteriores, el filósofo renuncia sin embargo a desarrollar de forma sistemática la metodología de ese proyecto—sin duda porque la noción misma de «teoría» le parece que se aviene con la metafísica que él trata de desafiar. Por contra, se aplica al ejercicio activo de ese desafío, ejercicio que asimila en principio al movimiento de la *différance*—sustantivo construido sobre el participio presente de verbo francés *différer*, que significa tanto «diferenciarse» como «diferir»—y que sus discípulos popularizarán con la forma más simple de «desconstrucción», verosímilmente inspirado por el *Abbau* heidegge-

riano y utilizado corrientemente por Derrida a partir de 1966.[246] Efectivamente, ya se trate de Rousseau o de Levinas, de Hegel o de Freud, se constata que por todas partes la «presencia ausente» de la escritura—presente por los síntomas de la denegación de que es objeto—corrompe, desde el origen, el propio origen. Ella explica a la vez el fracaso de la empresa metafísica y la exigencia que sentimos de «superar» ésta. Sin embargo, nada prueba que esa «superación» sea posible: incluso la que ha intentado Heidegger ha embarrancado en cierto sentido. Tomando la imagen de un círculo para sugerir la clausura sobre sí mismo del discurso metafísico, Derrida prefiere decir que sólo se puede intentar escapar a ese círculo a condición de recorrer indefinidamente sus límites. En la práctica, eso significa releer la filosofía occidental buscando desestabilizar su centro a partir de su periferia—dicho de otro modo, haciendo jugar en contra de ella, en los textos mismos donde se encarna, todos los elementos semánticos capaces de dislocar las grandes oposiciones binarias a cuyo alrededor se ha organizado desde Platón: alma-cuerpo, espíritu-materia, masculino-femenino, significado-significante, habla-escritura, teoría-práctica, etc.

Una relectura semejante resulta muy fiel—como la que Heidegger practica con los griegos—a la etimología de las palabras, así como a sus múltiples sentidos, pero también—como la escucha «flotante» del psicoanalista—a las lagunas, a las contradicciones, a lo impensado del discurso metafísico, es decir, a todo lo que, en él, es «síntoma». Finalmente se trata, por principio, de una lectura sin asunciones *a priori*, puesto que, si se quiere renunciar a la idea de una jerarquía de los conceptos, todos los textos tienen el mismo valor: textos menores de conocidos filósofos (el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, por ejemplo), textos de filósofos menores (como Condillac, estudiado por Derrida en *La arqueología de lo frívolo*, 1973), textos de escritores que no son considerados como filósofos (Jabès o Artaud, tratados en *La escritura y la diferencia*, 1967, o Genet en *Glas*, 1974), incluso obras pintadas o dibujadas que no son textos pero que se revelan, a fin de cuentas, como construidos por el mismo modelo (*La verdad en pintura*, 1978; *Memorias de ciego*, 1990).

246. Véase, por ejemplo, «Freud et la scène de l'écriture» (1966), texto recogido en Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 293. Sobre el sentido de *différer*, véase la entrevista de Derrida con Henry Ronse, «Implications», en *Positions*, 8.

¿Cómo definir, en la actualidad, los «efectos» de ese ejercicio que Derrida practica desde hace casi treinta años bajo formas renovadas sin cesar? Inevitablemente se han producido deslices, se han multiplicado los contrasentidos. Es por ello por lo que, en los departamentos de literatura de las universidades norteamericanas donde el pensamiento derridiano ha penetrado en los años setenta, gracias entre otros al profesor de Yale Paul de Man (1919-1983), la palabra «desconstrucción» designa en la actualidad un estilo de crítica textual que, cuando no es practicada con fortuna, se reduce muy habitualmente a la pura y simple denuncia del carácter «reaccionario» de los conceptos metafísicos, es decir, en fin, de la cultura occidental. Como, por otra parte, ésta ha sido «patriarcal» durante mucho tiempo y Derrida no se ha olvidado de atacar lo que llama—con una palabra híbrida—el «falocentrismo», su pensamiento sirve también de referencia al combate teórico de las feministas norteamericanas. Nada sorprendente si, en tales condiciones, la ofensiva de la «desconstrucción» al otro lado del Atlántico es algunas veces asimilada—por sus adversarios—a una amenaza «izquierdista» que no tiene otro objetivo que minar los fundamentos del saber y de la democracia.

Ese parece ser el trasfondo, en todo caso, de una campaña orquestada contra ella a propósito de una cuestión relativa a la interpretación de Austin por un alumno de éste, John R. Searle, conocido por sus posiciones conservadoras. Suscitada por la traducción en 1977 de un texto—«Signatura Acontecimiento Contexto»—previamente publicado en *Márgenes de la filosofía* (1972), la encendida réplica de Searle—«Para reiterar las diferencias»—provocó a su vez una respuesta de Derrida—«Limited Inc. a b c ...»—que no ha contribuido demasiado a apaciguar el debate.[247] La «desconstrucción» continúa siendo, pues, en los Estados Unidos una «moda» violentamente criticada por los filósofos «profesionales». E incluso si pensadores no «analíticos» como Stanley Cavell y Richard Rorty han sabido prestar atención a la propuesta derridiana, no han podido, por sí solos, disipar los malentendidos ligados a la recepción norteamericana de ésta.[248]

247. Este conjunto de textos (el de Searle resumido) se encuentra recogido en Jacques Derrida, *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990.

248. En 1996, la revista *Social Text* aceptó para su publicación un artículo de

Sin embargo, no es traicionar el trabajo de Derrida reconocerle—en algún sentido—una ambición «revolucionaria». En efecto, no se puede desconstruir la metafísica sin desconstruir la razón, sin proceder a una disolución radical de sus principios de base y del espacio—cultural y social—que organizan. Un proyecto de este tipo no apunta, como se podría esperar, sino a liquidar el «logocentrismo» estructuralista. Tiene necesariamente mayores consecuencias.

¿Cuáles? Aquí aparece la ambigüedad del término «revolución». Deseoso de evitar toda «ideologización» de su pensamiento, Derrida aborda este terreno con la mayor prudencia. A pesar de admitir que la «desconstrucción» engendra forzosamente efectos de naturaleza política, actúa como si éstos no fueran reductibles a fórmulas demasiado esquemáticas. Ello no le impide por lo demás combatir el racismo y el *apartheid*, ni comprometerse en favor de los «disidentes» checoslovacos—compromiso que le valió en 1981 un breve arresto en Praga. Ni abordar, más reciente y frontalmente, la cuestión del futuro del marxismo en el que es, hasta el momento, uno de sus mejores libros: *Espectros de Marx* (1993).

Nacido de una voluntad de denuncia del mito del «final de la historia» propagado por Francis Fukuyama, ese libro recuerda que la democracia liberal no está realmente establecida en la mayor parte del mundo ni es capaz—por sí sola—de resolver los problemas suscitados por el agravamiento de la injusticia y la miseria constante, en Occidente y en todas partes. Mostrando que no es inútil volver, para descifrar nuestra coyuntura histórica presente, a ciertas pistas abiertas por Marx y enlazando—a través de una referencia explícita a Benjamin[249]—con la inspiración «mesiánica» del marxismo, Derrida ha conseguido así anclar su propia reflexión en una tradición crítica que—más allá de *El capital*—se remonta sin equívoco posible a la vertiente «positiva» de la Ilustración.

249. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pp. 95-96.

Alan Sokal, un profesor de física de la Universidad de Nueva York, dedicado a una interpretación «desconstruccionista» de la teoría cuántica que, más tarde, fue reconocido como un texto deliberadamente sin sentido. La «broma de Sokal» hizo las delicias, naturalmente, de los adversarios de Derrida, a pesar de que no prueba nada, excepto que el comité editorial de ciertas revistas no es lo bastante cuidadoso al seleccionar sus propuestas. La publicación en Francia de un libro de Sokal y Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles* (1997), ha creado una pequeña tormenta dando así nueva vida al debate a través del Atlántico.

Por contra, aún no ha conseguido liberarse completamente de las dudas que pesan sobre los orígenes teóricos de la «desconstrucción»: su doble referencia a Heidegger y a Blanchot, es decir, a dos pensadores que fueron atraídos en los años treinta por ideologías «revolucionarias» de extrema derecha—el nacionalsocialismo en el caso del primero, el fascismo maurrassiano en el caso del segundo. Extrañamente silencioso, durante años, sobre este peliagudo tema, Derrida ha terminado por abordarlo en dos textos—*Del espíritu: Heidegger y la cuestión* y *Psiqué: Invenciones del otro*—aparecidos en 1987. De todas maneras, no tanto para condenar sin ambajes a Heidegger cuanto, más bien, para intentar deshacer pacientemente lo que, en el tejido mismo de los textos heideggerianos, vincula aún a los vaivenes de una «metafísica de la presencia» el proyecto de una superación y, finalmente, arrancar a ésta de tales titubeos.

Este proyecto de larga duración, que no ha hecho más que comenzar con estos dos libros, conduce a Derrida a subrayar que hay también, entre el discurso nacionalsocialista de Heidegger y el discurso humanista de Husserl y de Valéry, extrañas galerías subterráneas de las que sólo nos podremos desembarazar a condición de desanudar de cabo a rabo los embrollados hilos. La serenidad que requiere tal ejercicio de desciframiento ha sido perturbada no obstante por la aparición en Francia de las dos biografías de Heidegger ya mencionadas (Victor Farias, 1987; Hugo Ott, 1990) que, provocando una mini-crisis mediática, han obligado a Derrida a replegarse provisionalmente en una posición defensiva.

Paralelamente a ese «caso» Heidegger, otro «caso» proyecta en los Estados Unidos una sombra sobre Paul de Man: el descubrimiento—cuatro años después de su muerte—del pasado hasta ahora ignorado de ese universitario belga que, durante la guerra, colaboró en su país con diarios antisemitas. Herido por la revelación de esos hechos, Derrida ha reaccionado sin embargo publicando un largo texto (*Memorias: Para Paul de Man*, 1988), donde se esfuerza por clarificar a la vez la situación de su antiguo amigo y las dudas que estos distintos «casos» han podido suscitar contra la «desconstrucción».

Más allá de esas peripecias, no está prohibido interrogarse de manera general sobre la estrecha relación que continúan manteniendo con el pensamiento heideggeriano dos filósofos nacidos en familias judías—Levinas y Derrida—, así como sobre las complejas relaciones que mantienen entre sí.

Amigo de Blanchot (al que conoció en Estrasburgo en los años veinte), precursor de los estudios husserlianos y heideggerianos en Francia pero al mismo tiempo discípulo de Bergson, de Jean Wahl y de Gabriel Marcel, Levinas se dedicó—a partir de 1945—a elucidar en un estilo existencialista los fundamentos metafísicos de la ética, rechazando disociarlos de una exigencia de naturaleza religiosa: para él, la verdad última que libera el análisis último del *Dasein* es inseparable de la «revelación» de una trascendencia absoluta, por la que el hombre no podría sino dejarse inundar. Después, en sus libros mayores—*Totalidad e infinito* (1961) y *Diferente que ser o más allá de la esencia* (1974)—, se incorpora abiertamente a una forma de meditación donde—a diferencia de lo que pasa en Marcel o Ricoeur—el elemento propiamente filosófico parece totalmente «desbordado» por el salto de la fe: «giro» teológico que, alejándose definitivamente de Husserl, le ha valido por otra parte un tardío éxito mediático.

Fiel a su interés de juventud por la fenomenología, Derrida no ha cesado de estar atento al pensamiento de Levinas, a quien ha consagrado diversos textos.[250] Ambos filósofos reconocen—cada uno a su manera—el primado de la Ley y por tanto de la Escritura (en mayúscula); pero Derrida rechaza claramente la idea levinasiana de Dios como «absolutamente otro», «diferente que ser», origen puro y no contaminado. ¿Hay que concluir que, si la devoción de Levinas y, en menor medida, de Derrida por Heidegger se explica por una voluntad de «asimilación» que se remonta a sus años de juventud, la distancia tomada por Derrida con respecto de Levinas expresaría la preocupación de ir aún más lejos en el sentido de una emancipación de la concepción mosaica de la Ley?

En efecto, puede ser que la «secularización» de la Escritura constituya una de las consecuencias—necesariamente implícitas—de la andadura de Derrida. Entonces actuaría como un puente de convergencia suplementaria entre la obra de Derrida, quien ha hablado

250. Dos textos de Derrida sobre Levinas se encuentran, uno en *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*, y el otro en la obra colectiva dirigida por François Laruelle, *Textes pour Emmanuel Levinas*, París, Jean-Michel Place, 1980. Este último texto está también recogido en *Psyché*, París, Galilée, 1987. Véase también su texto de apertura de la conferencia conmemorativa, «Hommage à Emmanuel Levinas», leído en la Sorbona en diciembre de 1996, titulado «Le mot d'accueil», que ha sido recientemente publicado junto con la oración fúnebre de Derrida por Levinas con el título *Adieu à Emmanuel Levinas*, París, Galilée, 1997.

mucho de su propia juventud en un texto biográfico, *Circonfesión*,[251] y la de Benjamin, él también desgarrado por su pertenencia a dos tradiciones—la del judaísmo y la de la Ilustración—separadas por una imperceptible pero esencial «diferencia». Es interesante constatar, en todo caso, que los últimos libros de Derrida—*Políticas de la amistad* (1994) y *Fuerza de ley* (1994)—están en parte consagrados a la crítica de la *Aufklärung* que se esboza en Benjamin y a las ambiguas «afinidades» que éste ha podido mantener—al menos hasta 1933—con el antirracionalismo de Schmitt o Heidegger. Pero, si bien es sensible a la proximidad de esos pensamientos, Derrida lo es también a los riesgos de «deriva» (hacia la violencia y el fascismo, por ejemplo) que comportan en sí mismos. Y no titubea, esta vez, en marcar claramente lo que separa—según él—el tema benjaminiano o heideggeriano de la «destrucción» de lo que él llama—en la última página de *Fuerza de ley*—una «afirmación desconstructiva». Como si, en este extraño juego de espejos, hubiera finalmente identificado la trampa de la que la «desconstrucción», como toda crítica de la razón, debería esforzarse por escapar a toda costa.

Si Kuhn y Foucault muestran que la verdad tiene una historia, si Derrida observa que la metafísica occidental se «desconstruye» a sí misma, Richard Rorty da un paso más: denuncia como «ilusoria» toda tentativa por fundar la razón en un terreno estable y seguro.

Nacido en 1931, Rorty—que se fue a enseñar a la Universidad de Virginia, después de haber sido durante veinte años profesor en Princeton—se hace famoso en primer lugar al editar (1967) una antología de artículos «analíticos», *El giro lingüístico*. Sin embargo, en la introducción que redacta para el libro ya se abren paso algunas dudas: ¿La escuela del lenguaje «ordinario» y la del empirismo lógico son verdaderamente capaces de aportar respuestas definitivas a las preguntas filosóficas? ¿Constituyen realmente la vía «rigurosa» que tienen la ambición de ser?

Diez años más tarde, Rorty desarrolla, con la claridad que le

251. Texto recogido en Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, París, Éd. du Seuil, 1991. [Trad. cast. de María Luisa Rodríguez Tapia: *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994.]

caracteriza, una concepción de la racionalidad que termina por negarle a ésta toda esencia permanente. Como consecuencia, reduciendo la ciencia y la filosofía al rango de simples prácticas «culturales», condena sin paliativos su pretensión de decir lo verdadero: tal pretensión no le parece solamente irrealizable sino injustificable e inútil en su propio principio. Desde entonces, Rorty se mantiene en el punto más radical que haya alcanzado, en la actualidad, el relativismo historico, del que es el principal representante en los Estados Unidos.

Con vistas a captar la lógica propia de esa rápida evolución, hay que recordar que se han ejercido tres influencias distintas, al menos, sobre el pensamiento de Rorty. La primera es la del pragmatismo de Dewey. La segunda, la de la filosofía «continental» de Heidegger a Derrida. La tercera, la de ciertos aspectos de la filosofía «analítica», de la que ha sabido sacar consecuencias muy personales.

El recuerdo de Dewey está vinculado, para Rorty, al de su propia infancia.[252] Su padre—antiguo comunista—después de haber roto con el Partido acompañó efectivamente a Dewey a México —donde éste estaba encargado de presidir una comisión de investigación sobre los «crímenes» de Trotski. Era también amigo de Sidney Hook, pragmatista de tendencia «marxistizante» pero resueltamente antistalinista. De ese ambiente familiar, Rorty heredó a la vez una sensibilidad política «progresista» y una precoz curiosidad por el pensamiento de Dewey—quien, en los años sesenta, no estaba demasiado de moda en los Estados Unidos. Es a este pensamiento, en todo caso, al que debe su preocupación por la solidaridad humana, así como la convicción de que el valor de una idea se mide por los efectos que produce—y por tanto no hay necesidad de que sea fundada *a priori* para ser considerada como «justa».

Otro interés de juventud es el que Rorty experimenta muy pronto por la filosofía europea, de la que es, con Stanley Cavell, uno de los mejores conocedores americanos. Ese interés le conduce, a partir de los primeros años setenta, a descubrir la obra de Derrida, quien—a su vez—le orienta hacia Heidegger. De este últi-

252. Sobre este punto véase el texto autobiográfico de Rorty, «Trotski y las orquídeas salvajes», en *Lire Rorty*, obra colectiva dirigida por Jean-Pierre Cometti, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992, p. 256 ss.

mo, que era por entonces *persona non grata* en la universidad americana, Rorty retiene sobre todo la idea de que la metafísica—entendida como esencia de la filosofía occidental—está acabada, que ya ha llegado el momento realmente de «pasar a otra cosa». Si las preguntas de la filosofía clásica no son ya «nuestras» preguntas, eso se debe al hecho de que estaban ligadas a una época de la cultura occidental que comenzó con Platón y que sólo tenían sentido en el interior del lenguaje propio de esa época. Con su fin, que vivimos en el siglo XX, ese lenguaje se ha descompuesto, arrastrando consigo las viejas preguntas. Lejos de ser eternas, éstas no tienen más que un interés histórico: se pueden, por tanto, abandonar.

En ese camino de «salida», Rorty encuentra un paradójico estímulo en los trabajos de Thomas Kuhn y, a través de ellos, en la crítica del empirismo propuesta por Quine y Sellars. Llevando al extremo las tesis desarrolladas por Quine en «Dos dogmas del empirismo», llega a la conclusión de que no existe ni «lo dado» (aquí se hace eco del argumento de Sellars) ni «hechos», sino únicamente «lenguaje». Los «hechos» no existen independientemente de como los reconstruimos con palabras. En otros términos, la cuestión de saber si nuestras proposiciones son «verdaderas» (conformes a una «realidad» cualquiera) importa menos que nuestra capacidad para inventar nuevos «vocabularios» para expresar lo que pensamos o sentimos.

Esa actitud puede parecer forzada o, por lo menos, en desacuerdo con la realidad de las prácticas científicas existentes. No está demasiado alejada, no obstante, de la teoría «anarquista» del conocimiento defendida por otro filósofo e historiador de la ciencia, Paul Feyerabend (1924-1994)—cuyos trabajos, contemporáneos a los de Kuhn, desembocan en consecuencias aún más subversivas, expuestas en su principal obra, *Contra el método* (1975).

Según Feyerabend, resuelto adversario de los «falsacionistas» Popper y Lakatos, la historia de las grandes transformaciones del pensamiento científico muestra que frecuentemente éstas no se producen por azar, que el progreso no obedece a reglas fijas y que, en materia de «descubrimiento», cualquier método sirve con tal de que «funcione». Se sigue de ello que la frontera entre ciencia y no-ciencia está en perpetuo movimiento y que las normas del discurso científico no son inmutables ni universales. Para Feyerabend, el racionalismo científico no es más que un «paradigma»

cultural entre otros posibles. Ninguno de esos paradigmas, siendo «inconmensurables» entre sí, puede ser considerado como superior a los otros, ni de manera absoluta ni siquiera de manera relativa—como piensa Kuhn. El Estado debería, por tanto, para que la libertad individual de elección sea preservada de todo reclutamiento, abstenerse de defender un paradigma frente a otro—la ciencia contra la religión, por ejemplo—y contentarse con ofrecer a cada ciudadano la posibilidad de estudiar el que le conviene.

Tentado, también, por las perspectivas «liberadoras» que abre ese relativismo, Rorty se ve conducido así, en la corriente de los años setenta, a romper abiertamente con la filosofía «analítica». Ésta, en efecto, se toma por una filosofía científicamente rigurosa. Por ello, participa todavía de la pura tradición kantiana, dicho de otra manera, del «mito» metafísico por excelencia. Para combatir ese mito, sin titubear al apoyarse sobre Heidegger tanto como sobre Derrida y Foucault, Rorty intenta desempeñar—con respecto a la filosofía «analítica»—el papel de «asesino» que Popper había tenido con respecto al positivismo lógico. En todo caso es—siempre con Stanley Cavell—uno de los primeros filósofos norteamericanos, desde el viaje de Quine a Viena (1933), que tiende un puente en dirección a la filosofía europea. Y, esta vez, en dirección a la tendencia más anticientífica de esta última.

Verdadero manifiesto de ese nuevo pensamiento, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,[253] obra publicada por Rorty en 1979, se presenta como un tríptico consagrado respectivamente a la naturaleza de la mente, al estatuto de la teoría del conocimiento y al «final» de la filosofía. En la primera parte, Rorty sostiene que toda la cultura occidental desde Platón ha hecho suyo el dualismo religioso de la mente y el cuerpo, fuente de innumerables falsos problemas. En esta perspectiva dualista, la mente está concebida como un «espejo» en el que vendría a reflejarse la naturaleza—es decir, el universo de los cuerpos. Sin embargo, no se trata por ello de una «evidencia» universal, sino de una reconstrucción históricamente datada y, en la actualidad, obsoleta.

En la segunda parte, Rorty mantiene que a partir de Descartes

253. Trad. fr. con el título de *L'Homme spéculaire*, París, Éd. du Seuil, 1990. [Trad. cast. de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.]

y de Locke nuestros conocimientos han sido definidos—según el modelo especular—como «representaciones» adecuadas de lo real—una vez más, de aquí surgen muchos falsos problemas. No sólo esa representación no tiene nada de necesario, sino que podría ser reemplazada ventajosamente por otra concepción—la concepción pragmatista, por ejemplo. Como James y como Dewey, Rorty piensa que la verdad es simplemente «lo mejor que se tiene para creer»; dicho de otra manera, el conjunto de los enunciados que se revelan como los más útiles para tener influjo sobre lo real o para vivir mejor. Por contra, estima que la psicología empírica y la filosofía del lenguaje—los dos pilares actuales de la filosofía «analítica»—no hacen sino encerrar la verdad en un problema—caduco en lo sucesivo—de la «representación».

Finalmente, en la tercera parte, Rorty afirma que toda filosofía que pretenda explicar la racionalidad y la objetividad en términos de «representaciones» adecuadas está, a su vez, obsoleta. Por lo demás, la filosofía clásica no ha conseguido nunca fundar nuestras creencias sobre una pretendida «correspondencia» con lo real. No ha servido, en el mejor de los casos, más que para ofrecer a los hombres los medios con los que liberarse de los discursos «prescritos» e inventar visiones del mundo más favorables a su propio desarrollo. El «segundo» Wittgenstein, Heidegger y Dewey están citados aquí como tres ejemplos de filósofos «pragmáticamente» útiles. Su función ha sido, ante todo, terapéutica: liberando en su día a las mentes del dominio de la metafísica, como en su momento los filósofos de la Ilustración nos habían liberado de la teología, han contribuido también a «secularizar» la cultura, puesto que la metafísica no era en el fondo sino una forma elaborada de ilusión religiosa, una religión laica.

En 1982, Rorty reunió con el título de *Consecuencias del pragmatismo* un conjunto de artículos publicados entre 1972 y 1980. Allí explica en qué sentido puede considerarse pragmatista reivindicar la preocupación solidaria de Dewey y, al mismo tiempo, valorar las obras de Heidegger y de Derrida, presentadas como «juegos del lenguaje» particularmente originales y creativos. Igualmente justifica el sentido de su lectura del «segundo» Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* constituyen, según él, el esfuerzo más conseguido por anunciar que el proyecto «fundador»—proyecto trascendental en sentido kantiano, del que todavía participa el *Tractatus*—está defini-

tivamente muerto.[254] La filosofía ya no es, si se toma al pie de la letra esta lectura, sino una forma de «conversación» separada de todo acceso privilegiado a lo verdadero y, por eso mismo, libre para ir a donde quiere. Si sobrevive tan sólo puede hacerlo como «género» literario, permitiendo expresar sin constricciones su personalidad a quien se libra a ella y experimentar un placer estético a su lector.

En 1989, *Contingencia, ironía y solidaridad* vuelve a la carga contra la idea—particularmente perniciosa—según la cual el papel de la filosofía consistiría en «fundar» nuestras creencias. Nuestras creencias son, por definición, contingentes. La esperanza de fundarlas es vana. Ello no quiere decir, precisa Rorty, que todas las creencias tengan el mismo valor. Algunas son más «útiles» que otras. Es bueno, por ejemplo, creer en la necesidad del desarrollo individual, así como en mejorar la sociedad en que vivimos. Estas dos aspiraciones parecen, es verdad, difícilmente compatibles entre sí, al menos si se las lleva hasta sus extremas consecuencias. Pero, para no vivir esa situación como un problema «metafísico», basta con dejar—«en la práctica»—de verla como una contradicción.

En la *utopía* que Rorty—según sus propias palabras—se esfuerza por construir, el filósofo ideal sería un «ironista liberal». Liberal porque, estimando que la crueldad es la peor de las cosas, se dedicaría a desarrollar la solidaridad entre los hombres. Ironista, porque sabría que la precedente convicción no tiene un fundamento trascendental y que no le impide en absoluto buscar su felicidad personal, en el marco definido por el rechazo de la crueldad. En suma, su lenguaje «público» y su lenguaje «privado» podrían desplegarse simultáneamente y—puesto que se situarían a niveles diferentes—sin incoherencia.

Una «ironía» parecida inspira el último libro de Paul Feyerabend, *Adiós a la razón* (1987),[255] que viene a llevar el agua al molino

254. Véase sobre este punto el ensayo titulado «Garder pure la philosophie», en Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1993, en particular las pp. 104-114. [Trad. cast. de José Miguel Esteban Cloquell: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.]

255. La autobiografía de Feyebarend, completada pocas semanas antes de su muerte y publicada póstumamente con el título de *Killing time* (Chicago, University of Chicago Press, 1995), está marcada por una fea omisión: su renuencia a expresar pesar alguno por su activa participación en la Segunda Guerra mundial llevando el uniforme nazi. Su «relativismo» no era, en aquellos años, demasiado diferente del de Heidegger (quien, y acaso sea significativo, declinó la oportunidad de conocerlo en 1966).

de Rorty. Desarrollando la tesis de que el sentido—estrechamente ligado a la evolución de nuestra cultura—de las palabras «racionalidad» y «objetividad» puede variar según los lugares y las épocas, Feyerabend propone poner en un mismo plano el arte, la ciencia y la filosofía y no considerarlas ya como actividades «imitativas» sino como actividades «creativas». En resumen, precisa que el «adiós» al que se refiere en su título no significa que tengamos que renunciar a comportarnos como seres racionales. Importa simplemente reconocer que, según el contexto, la noción de comportamiento racional puede abarcar conductas muy diferentes. Así, la actitud de las poblaciones pigmeas que rehúyen todo contacto con la civilización occidental—por volver a tomar el ejemplo de Feyerabend—no constituye en absoluto la prueba de su irracionalidad. Significa, al contrario, que esas poblaciones han hecho—estratégicamente—la mejor elección para ellas: la de evitar una civilización que, desde su punto de vista, no puede sino destruir el modo de vida al que—con plena legitimidad—permanecen vinculadas.

Es verdad, se podría objetar a Feyerabend, que la elección de los pigmeos está «objetivamente» fundada en el sentido usual en que nosotros mismos entendemos el término. En suma, que su capacidad para analizar la situación, para argumentar y para concluir no se distingue en nada de la que nosotros llamamos, en Occidente, «racionalismo». A partir de aquí, ¿no se tendría que admitir que éste, lejos de ser una particularidad etnológica, un simple «credo tribal»—el nuestro—,[256] tiene claramente una vocación universal? ¿No es evidente, por lo demás, que para exponer sus tesis Rorty y Feyerabend deben someterse también a las normas de esa «racionalidad» de la que, sin embargo, rechazan la pretensión dominadora?

Consciente de la precariedad de su posición, Rorty ha intentado consolidarla en distintos textos reunidos, en 1991, en dos volúmenes titulados *Objetivismo, relativismo y verdad* y *Ensayo sobre Heidegger y otros escritos*. Vale la pena destacar, en particular, dos aspectos de su defensa. Por una parte Rorty, siendo incapaz de asociarse con ningún tipo de universalismo, cada vez más tiende a resguardarse detrás de la noción de «juego de lenguaje». Así como Heidegger no tiene otro mérito que el de haber inventado un «vo-

256. Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1989, p. 343. [Trad. cast. de José R. de Rivera: *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1987.]

cabulario», el «heideggeriano»,[257] de la misma manera el «rortyano» podría ser considerado como una tentativa original para curar las «enfermedades» engendradas por la torturante obsesión «fundacional». Esta terapia no conduciría, si le creemos, a desacreditar la preocupación argumentativa en tanto que tal, sino simplemente a liberarnos de la ilusión de que—para defender una convicción dada—hay un argumento mejor *en lo absoluto* que otros.

Por otra parte, concediendo como Feyerabend que podría existir, si no uno, al menos *algunos* métodos científicos aceptables y que no se podría prescindir, en la vida cotidiana, de la razón, entendida en el sentido «técnico» de facultad de discernimiento, Rorty se propone recordar que, para él, ciertas elecciones intelectuales resultan—a juzgar por su efectos, al menos—«objetivamente» superiores a otras. Afirma, por ejemplo, que la democracia es en sí preferible a su contrario y presenta incluso esta evidencia como más «cierta» que todo discurso filosófico que pretendiera justificarla por un criterio «ahistórico».[258]

Estas últimas tesis pueden ser vistas como estableciendo los límites que el relativismo rortyano no está decidido a cruzar. ¿Bastan, sin embargo, para preservarlo contra todo riesgo de deriva irracionalista? Duda profundamente de ello el filósofo Jacques Bouveresse,[259] por otra parte abierto a las propuestas de Rorty. El relativismo, según él, no escapa a un doble reproche. Por una parte, resulta incompatible con el realismo que, a pesar de sus propias insuficiencias, continúa alimentando la actividad cotidiana de la mayor parte de los científicos. Por otra parte, aceptando *a priori* todos los «juegos de lenguaje» posibles, contribuye a devaluar la práctica del debate argumentado—hasta el momento, esencial en la filosofía—en relación con la invención de «vocabularios» inéditos. Desde ese punto de vista, destaca Bouveresse, casi nada separa el relativismo de Rorty del

257. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. fr., París, PUF, 1995, pp. 105-106. [Trad. cast. de Jorge Vigil Rubio: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.]

258. Véase en particular el ensayo titulado «La priorité de la démocratie sur la philosophie», en Richard Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, trad. fr., París, PUF, 1994, pp. 191-222. [Trad. cast. de Jorge Vigil Rubio: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.]

259. Jacques Bouveresse, «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», en *Lire Rorty*, *op. cit.*, pp. 19-56.

nietzscheanismo de Deleuze—quien a su vez reivindica, en *¿Qué es filosofía?* (1991), el derecho a rechazar toda discusión con sus pares por parte del filósofo en tanto que puro «creador» de conceptos.

¿Se desea evitar el deslizamiento hacia tal «autismo» filosófico? En ese caso, es importante edificar una nueva «ética» de la comunicación sobre un fundamento sólido. Ese es precisamente el objetivo que, por dos vías distintas pero paralelas, persiguen desde hace más de veinte años los filósofos alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel.

4. ¿COMUNICACIÓN O INVESTIGACIÓN?

Jürgen Habermas nace en 1929 en Düsseldorf. Cuando realiza sus estudios de filosofía, en los años que siguen a la guerra, las ideas nacionalsocialistas están lejos de haber desaparecido de la universidad alemana. En cualquier caso, no son objeto de ningún trabajo de reflexión crítica.

Su primera reacción, atestiguando su precoz interés por la sociología y la política, es romper ese pesado silencio. Cuando Heidegger publica (1953), sin una palabra de comentario, el curso que dictó en 1935—*Introducción a la metafísica*—, el joven Habermas (tiene veinticinco años) publica en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25 de julio de 1953) un sonoro artículo: «Pensar con Heidegger en contra de Heidegger». En pocas palabras, todo queda dicho. Se pone de manifiesto el vínculo profundo que une la denuncia heideggeriana de la metafísica con las convicciones políticas del ex rector de Friburgo.[260] Sobre todo, Habermas pone en guardia a sus compatriotas en contra del peligro que representaría, para ellos mismos, identificarse—aunque sólo fuera pasivamente—con las tendencias más regresivas de la cultura germánica. «¿El nazismo—pregunta—mantendría con la tradición alemana relaciones más estrechas de lo que se quiere admitir comúnmente?».[261] Si

260. Esta conexión ha sido rechazada explícitamente, por supuesto, por diversos escritores, tal vez sobre todo por George Steiner en su *Heidegger* (1978). Véase también el reciente apoyo de Steiner a lo que podría llamarse la «defensa de Gadamer» de Heidegger: «Martin era el pensador más importante y el hombre más amable [*Kleinlich*]», en «An almost inebriate bewitchment», *The Times Literary Supplement* (Londres), 15 de agosto de 1997, p. 11.

261. «Penser avec Heidegger contre Heidegger», texto recogido en Jürgen

ese es el caso, hay que llevar el debate a la plaza pública. Hay que intentarlo todo, como había dicho Jaspers en 1946, para impedir que Alemania siga siendo—o vuelva a ser—el «enemigo» de Occidente. Dicho de otra forma, el enemigo de la Ilustración.

En 1961 Habermas vuelve a la carga recordando el papel eminente desempeñado por los pensadores judíos en la filosofía alemana desde el siglo XVIII.[262] En 1968 participa activamente en el movimiento de estudiantes, a pesar de criticar algunos de sus excesos. Desde entonces no cesará ya de manifestar, por sus múltiples intervenciones, su presencia vigilante sobre la escena político-intelectual alemana. Combate la corriente hermenéutica, encarnada por Gadamer, a quien reprocha adoptar una actitud neutra y estetizante respecto a la historia moderna. Toma vigorosamente partido—en la *Historikerstreit* o «querella de los historiadores» (1986)—contra el «revisionismo» de Ernst Nolte, historiador conservador (y discípulo de Heidegger) que—pretendiendo explicar el nazismo por la necesidad de combatir el comunismo—afirma que el exterminio de los judíos no constituye sino una «copia» de la purgas stalinistas y reduce Auschwitz a la dimensión de una mera innovación técnica—la «técnica» del gaseado—suscitada por el temor que los nazis experimentaban, por aquella época, de ser ellos las víctimas de una agresión venida del Este.[263] La publicación de la biografía de Farias conduce a Habermas a volver (1988) sobre los presupuestos político-ideológicos del pensamiento heideggeriano.[264] Finalmente, la reunificación de Alemania, el debate que le sigue sobre su papel en la Europa del futuro y el simultáneo retorno de la xenofobia y el racismo mantienen en él una constante atención por la actualidad.

262. «L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs», texto recogido en *Profils philosophiques et politiques*, *op. cit.*

263. «Le débat des historiens», texto recogido en Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, trad. fr., París, Éd. du Cerf, 1990, 3ª parte. [Hay una selección de estos escritos traducidos al castellano por Ramón García Cotarelo: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.]

264. Jürgen Habermas, *Martin Heidegger: L'oeuvre et l'engagement*, trad. fr., París, Éd. du Cerf, 1994, p. 167-198. Texto recogido en Jürgen Habermas, *Textes et Contextes* (1991), trad. fr., París, Éd. du Cerf, 1994, pp. 167-198. [Trad. cast. de Manuel Giménez Redondo: *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.]

Habermas, *Profils philosophiques et politiques* (1971), trad. fr., París, Gallimard, col. Tel, 1987, p. 98. [Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.]

El racionalismo habermasiano se expresa también, por supuesto, en su obra propiamente teórica. Ésta reposa sobre la idea de que lo que importa es superar, no la filosofía misma, sino la oposición tradicional entre filosofía y ciencia. Aunque no pueda continuar como si no hubiera pasado nada entre 1933 y 1945, la filosofía debe proseguir su misión crítica. Y no puede hacerlo sino acercándose a las ciencias sociales, trabajando con éstas en un espíritu interdisciplinar y utilizando todos sus recursos (lingüística, psicoanálisis, sociología) para dar un nuevo contenido al proyecto de la Ilustración. En resumen, analizando sin complacencia lo no-dicho de las relaciones humanas, esa «parte de sombra» sobre la que se apoyan el conservadurismo y el conformismo para impedir todo progreso social.

Esa orientación inscribe a Habermas en la tradición de la escuela de Frankfurt. De hecho, después de haber defendido (1954) su tesis de doctorado sobre la filosofía de la historia de Schelling, Habermas (1956) se convierte en el ayudante de Adorno en Frankfurt. Su talento de escritor es apreciado por Adorno pero, en cambio, la inspiración de su primer libro—una investigación sobre la conciencia política de los estudiantes de Alemania del Este—es considerada demasiado izquierdista por Horkheimer. Deseoso de alejarlo de sí, Horkheimer impone entonces a Habermas condiciones tan draconianas para concederle su habilitación que, fatigado de la lucha, éste va a obtenerla en la Universidad de Marburgo con un trabajo—*El espacio público*—publicado en 1962. Después de pasar por Heidelberg, donde coincide con Gadamer y Löwith, Habermas vuelve (1964) a la Universidad de Frankfurt. Ocupa la cátedra de Horkheimer y enseña hasta 1971, fecha en la que acepta la dirección del Instituto Max Planck en Starnberg. Ejerce esta función durante diez años, pero dimite (1981) para volver de nuevo a Frankfurt.

Último representante de la escuela de Frankfurt, Habermas pertenece a ella en la medida en que, como sus fundadores, se remite al marxismo y vuelve a tomar por su cuenta la crítica del «positivismo». Sin embargo, interpreta esas posiciones en un sentido muy personal, que no tarda demasiado en alejarse de lo que podríamos llamar la versión clásica de la «teoría crítica».

Más interesado—como Marcuse—por el joven Marx que por *El capital*, Habermas estima que el marxismo tiene seriamente la ne-

cesidad de ser renovado para adaptarse al análisis del capitalismo «tardío» (*Spätkapitalismus*), es decir, de las sociedades industriales en la época tecnocrática. Marcuse fue el primero que emprendió esa renovación. Habermas le sigue, subrayando la inadecuación de la noción de proletariado. Los obreros han visto mejorar su nivel de vida. Se benefician en la actualidad de todas las ventajas del «estado del bienestar» (*welfare state*). En consecuencia, la lucha de clases ha entrado en estado de letargia. El modelo socialista de revolución no está ya vigente. Por contra, el sistema administrativo puesto en marcha por la tecnocracia hace pesar sobre el conjunto de los trabajadores coacciones que, poco a poco, han vaciado de su sentido el término «democracia»; mientras que un número creciente de jóvenes o de parados se ve abandonado en los márgenes del sistema. Para reintegrarlos, para hacer el sistema más «abierto», se tiene que dar un segundo impulso al debate democrático. ¿Cómo poner en marcha—para salvar ese debate—nuevas estructuras de comunicación en el seno del espacio público? Ese es, en adelante, uno de los grandes ejes del pensamiento habermasiano.

Por lo que respecta a la crítica frankfurtiana del «positivismo», Habermas—como ya se ha visto—participó en los encuentros de Tubinga (1961) en el transcurso de los cuales criticó a Popper su ausencia de reflexión sobre los presupuestos de la actividad científica. Popper estima que el proyecto de una crítica de la sociedad no tiene lugar dentro de las ciencias sociales. Esta tesis depende—según Habermas—de un puro «decisionismo». No se apoya en ninguna verdadera justificación. Partidario de no imponer *a priori* ningún límite a la actividad del investigador, Habermas observa que no se podrían mantener separadas la estricta exigencia filosófica de una «crítica» y el trabajo de investigación empírica. Sin embargo no condena pura y simplemente la ciencia «positivista». Su propia perspectiva es, en ese sentido, más verdaderamente sociológica que la de Horkheimer y Adorno. No sólo integra los resultados de la antropología «positivista», sino que se interesa directamente por la filosofía del lenguaje y, en particular, por la filosofía «analítica». Interés que contribuye a desarrollar en él la influencia de uno de sus colegas en la Universidad de Frankfurt, el filósofo Karl-Otto Apel.

Nacido en 1924, Apel es uno de los primeros pensadores «continentales»—con Gadamer y Ricoeur—que ha tomado en cuenta el giro «pragmático» por el que la filosofía angloamericana del

lenguaje ha pasado—gracias a Austin y a sus sucesores—de una perspectiva estrictamente formalista—sintáctica o semántica—a una perspectiva centrada en los usos sociales del habla, es decir, en la noción de comunicación. Ahora bien, como muestra su principal obra—*Transformación de la filosofía* (1973)—, Apel se propone permanecer en el interior de una perspectiva trascendental de inspiración kantiana. Viendo en la estructura misma del lenguaje, constitutiva de una «comunidad de comunicación» ideal, una de las condiciones de posibilidad *a priori* de toda comprensión, se esfuerza por fundar—sobre este *a priori* «pragmático-trascendental»—una «ética del discurso» (*Diskursethik*) que ponga definitivamente la razón al abrigo de toda crítica de tipo relativista.

Inspirándose profundamente en este punto de vista, Habermas desplaza la problemática hacia una perspectiva a la vez menos ambiciosa y más materialista. La «comunidad de comunicación» es, según él, un dato objetivo. Lejos de ser una dimensión de la subjetividad trascendental, no podría ser separada de la existencia social empírica. Éste es el punto de partida de las investigaciones que desarrolla en los años setenta y cuyos resultados se encuentran expuestos en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Moral y comunicación* (1983).

En el transfondo de esos dos libros se registra la voluntad de arrancar la «teoría crítica» de sus orígenes idealistas, con vistas a darle un fundamento más sólido. Horkheimer y Adorno se quedaron aprisionados, en efecto, en una filosofía de la historia heredada de Hegel, es decir, de una dialéctica de la cultura. Para Habermas, al contrario—como para Marx y la mayoría de los sociólogos—, la historia debe ser comprendida, ante todo, como un conjunto de interacciones *sociales*. Es, por lo tanto, la lógica de esas interacciones—y en primer lugar su lógica discursiva, puesto que toda interacción pasa por la comunicación verbal—lo que hay que reconstruir.

Para hacerlo, Habermas comienza por recordar que, desde Marx, los filósofos ya han recorrido un largo camino para salir de la metafísica. Ya no es necesario dramatizar esa «salida» a la manera heideggeriana. La «superación» de la metafísica está profundamente realizada por Peirce (al que Apel ha consagrado, en 1975, una importante obra) y, todavía más, por la filosofía lógico-lingüística surgida de Frege y Russell. El camino que queda por transitar—si bien evitando caer en el «positivismo»—está claramente

indicado en el prefacio de la edición francesa (1987) de *Teoría de la acción comunicativa*. Se trata de situar, en el fundamento de una nueva definición de la razón científica y crítica, el concepto de «actividad comunicativa», vinculado al de «mundo vivido». Dicho de otra manera: de poner la razón en situación—como querían Sartre y Heidegger—pero sin hacer depender esa situación de una filosofía de la conciencia o del *Dasein*, puesto que la situación comunicativa es una con la realidad—por definición intersubjetiva—de la vida en sociedad.

La «solución» habermasiana envuelve, pues, una descripción pragmática del lenguaje como instrumento de comunicación, que se basa a su vez en un análisis de la integración social. De hecho, la mayor parte de la *Teoría* está consagrada a una reanudación, en este tema, de las concepciones sociológicas de Max Weber (vol. I), Durkheim, George Herbert Mead y Talcott Parsons (vol. II)—sin olvidar a Marx. La específica aportación de Habermas consiste en mostrar, sobre esa base empírica, cómo la situación comunicativa crea—por su sola existencia—las condiciones de un debate auténtico: los distintos participantes en una misma discusión ¿no deben —en efecto—admitir de mutuo acuerdo ciertas normas lógicas, si quieren que sus intercambios de argumentos desemboquen en conclusiones aceptables para todos? Así pues, lo que se llama «razón» puede ser definido, sin ambigüedad, como ese conjunto de normas que garantizan el carácter democrático y riguroso de todo debate.

Entre las objeciones suscitadas por la *Teoría*, hay al menos una que Habermas acepta: el fundamento que propone para la razón, siendo de orden empírico y no trascendental como el de Apel, presupone la existencia de un cierto número de resultados relevantes de la lingüística y de la sociología. Hay aquí, aparentemente, un círculo vicioso. Pero ese inconveniente le parece menor a Habermas, dado que la objetividad de las ciencias sobre las que se apoya le parece, desde un punto de vista materialista, por encima de toda sospecha. Por lo que respecta a las ventajas de esa concepción, son numerosas; siendo la principal de ellas—como lo explican los textos reunidos en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985)—salvar la razón ante los filósofos—nietzscheanos, heideggerianos, subjetivistas o «postestructuralistas»—que se encarnizan al criticarla, de Foucault y Lyotard a Derrida y Rorty.

Los tres últimos rechazan la perspectiva habermasiana. Lyotard se muestra escéptico ante el humanismo que la inspira: ¿Es cierto que los hombres quieren comprenderse entre sí y que buscan el consenso por encima de todo? Derrida no ve en esta perspectiva sino una forma de retorno a una metafísica de la ciencia, forzosamente prisionera del «positivismo» que pretende evitar. Rorty, por su parte, considera la reconstrucción «comunicativa» de la razón como un «juego» legítimo, pero desprovisto de valor absoluto.

Diez años más tarde, Habermas se esfuerza por responder a estas objeciones. A Lyotard, le opone la necesidad de privilegiar el consenso frente al desacuerdo (lo que Lyotard llama «disenso»). A Derrida, le reprocha—como a Gadamer y, finalmente, al propio Adorno—que se encierre en una visión estetizante de lo real, que termina por ahorrarse la historia. Contra Rorty, finalmente, no deja de subrayar la naturaleza contradictoria de una posición que, rechazando *a priori* el concepto de fundamento, se priva a sí misma de base sólida, además sin oponer resistencia suficiente a la amenaza que constituye—en este fin del siglo XX—el potente retorno de un irracionalismo difuso y polimorfo.

Al hilo de estas polémicas, que distan mucho de estar concluidas, el debate sobre el fundamento de la razón se ha enriquecido con numerosas contribuciones norteamericanas. Entre otras, las de John Rawls, Stanley Cavell y Hilary Putnam—, todos ellos profesores de filosofía en la Universidad de Harvard.

Nacido en 1921, John Rawls es ante todo el hombre de un libro, *Teoría de la justicia* (1971)—trabajo que ha conocido en el mundo entero un éxito considerable, debido a su carácter triplemente innovador.

En primer lugar, si bien la intención de Rawls no debe casi nada al empirismo lógico, ese libro es el primero en aplicar al debate político un estilo de reflexión que se puede calificar de «analítico». En segundo lugar, puesto que rechaza el utilitarismo de Bentham y de Mill y enlaza—llevándola a su máximo punto de abstracción—con la teoría del contrato social tan querida por los juristas de los siglos XVII y XVIII, nos obliga a repensar desde la base y en conjunto los principios sobre los que reposa la organización de las socie-

dades modernas. Finalmente, puesto que se inscribe en la prolongación de las luchas impulsadas en los Estados Unidos—durante los años cincuenta y sesenta—en favor de los «derechos civiles» de los ciudadanos negros, hace revivir una tradición liberal de izquierda («liberal» en el sentido americano) que no había estado demasiado representada, en ese país, desde la muerte de Dewey.[265]

Partiendo de una «posición original» equivalente a un «estado de naturaleza» en el que los hombres—privados de información—estarían situados «bajo un velo de ignorancia» en cuanto a la situación real que sería la suya en la sociedad por construir, Rawls se esfuerza en mostrar que todo hombre razonable desearía pertenecer—en una situación similar—al sistema más «equitativo» posible. ¿Cuáles son, pues, los principios fundamentales de la «justicia» entendida en el sentido de «equidad» (*justice as fairness*)? Rawls distingue dos. El primero (en el orden lógico) afirma el derecho inalienable de todos a las libertades individuales básicas. Comporta la elección de la democracia. El segundo predica la igualdad de oportunidades, dicho de otra manera, la reducción de las desigualdades naturales y sociales. Implica que el Estado tiene, en relación con el «libre mercado», un papel regulador, al proceder a una redistribución de las riquezas y de las rentas que pueda ofrecer a los más desfavorecidos por su nacimiento los medios efectivos (educación, salud, etc.) para mejorar su condición inicial.

Ese liberalismo atemperado por una preocupación moral de equidad (que no deja de recordar las tesis decimonónicas de la socialdemocracia) expone evidentemente el sistema de Rawls a dos tipos de objeciones de signo opuesto. Por una parte, el hecho de que—como todos los liberales—asimila la sociedad a una simple acumulación de individuos idénticos entre sí y cuya «abstracción» ha sido criticada—en los propios Estados Unidos—por los «comunitaristas» (*communitarians*), quienes—de Michael Sandel (nacido en 1953) y Charles Taylor (1931) al aristotélico Alasdair MacIntyre (1929), cuyo *Tras la virtud* (1981) rechaza las justificaciones de la moralidad puramente «racionales» surgidas de la filosofía de la Ilustración y propone, en cambio, un retorno a la ética aristotéli-

265. De modo similar, la obra de Ronald Dworkin sobre la filosofía del derecho ha resultado profundamente marcada por el legado histórico de la guerra del Vietnam.

ca—intentan poner de manifiesto que la noción de «bien social» es superior a la de individuo y que este último no existe fuera de los numerosos grupos que—de la familia a la nación—contribuyen a conformar su personalidad. Por otra parte, la función reguladora—es decir, intervencionista—que Rawls confiere al Estado ha sido criticada por los «libertarios» (*libertarians*) que, como Robert Nozick (1938; *Anarquía, Estado y utopía*, 1974), se mantienen apegados al liberalismo «puro y duro» defendido por Adam Smith y consideran que todo Estado que va más allá del Estado «mínimo» viola los derechos sagrados del individuo (tesis recuperada, en la actualidad, por el Partido Republicano contra la administración Clinton con un notable efecto inmediato: de hecho, Rawls ha tenido alguna dificultad para responder a la vez a estos dos grupos de adversarios.[266]

De sus respuestas, escalonadas a lo largo de más de diez años y consolidadas en su libro más reciente—*El liberalismo político*, 1993—,[267] emerge la idea de que su concepción de la justicia como equidad (que resumiría la fórmula bíblica «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti») prefiere presentarse como una concepción *política* antes que *metafísica*—si bien es de inspiración kantiana. Renunciando a lo trascendental, Rawls afirma simplemente de esta concepción que es la mejor para fundar una política razonable, dicho de otra manera, para asentar sobre una base sólida el conjunto de reglas que, en la vida social, cada uno de nosotros debe aceptar si quiere que los demás hagan lo mismo.

Además, rechazando la objeción según la cual su teoría, a fin de cuentas, no sería sino una generalización avanzada de los principios de la constitución americana, Rawls afirma que tiene vocación de aplicarse a cualquier sociedad, incluyendo la «sociedad de naciones». Ofrece por ello, a su manera, una justificación al «deber de injerencia», dicho de otra forma, a la obligación—por parte de la naciones democráticas—de ayudar a las que todavía no lo son a convertirse en democracias, es decir, de impedir—por la fuerza de

266. Las ideas de Rawls han sido también criticadas desde una perspectiva izquierdista, no muy alejada del humanismo del joven Marx, por Michael Walzer en *Spheres of justice* (1983).

267. *Justice et Démocratie* (París, Éd. du Seuil, 1993) es una recopilación francesa de artículos de Rawls. *Le Libéralisme politique* (Nueva York, Columbia University Press, 1993) es su última obra aparecida en los Estados Unidos.

las armas si es necesario—a cualquier tiranía que aplaste a un pueblo incapaz de oponer resistencia, o incluso una guerra «injusta».

Puesto que ofrecen—a una izquierda prematuramente desengañada por todas las experiencias de socialismo «real»—los medios para pensar, desde el interior, una transformación progresiva del sistema capitalista en un sentido más «equitativo», las ideas de Rawls quizás están en la actualidad más de moda en Europa que en los Estados Unidos—aunque hayan apoyado, en cierto modo paradójico, la teoría sobre la ley preponderante hoy en América, adelantada por Ronald Dworkin (nacido en 1931), la tesis fundamental de cuyo libro *Taking Rights Seriously* (1977) consiste en la demanda individualista de que los ciudadanos disfruten de unos derechos morales (entre otros, el derecho a la intimidad) que puedan ser defendidos frente al Estado.

Llegada desde un horizonte totalmente distinto, puesto que es especialista en estética, la reflexión de Stanley Cavell (nacido en 1926) enlaza, a su vez, con las inquietudes propias de la filosofía «continental». Convencido, como Rorty, de que las investigaciones «analíticas» no son sino el último avatar de un agotado kantismo, Cavell está deseoso—por contra—de abrir para el pensamiento una nueva vía que ayude a éste a afirmarse contra un mundo cada vez más «unidimensional». La apertura de esta vía le parece por lo demás perceptible en los trabajos de Austin—en quien reconoce a su verdadero maestro—y del «segundo» Wittgenstein, en particular en su interés por los aspectos más «ordinarios» de nuestro lenguaje y de nuestra vida. ¿Por qué el filósofo tiene en general tendencia a ignorarlos, dicho de otra forma, a rechazar su propia identidad? Cavell, por su parte, después de haber escrito un libro extraordinariamente denso e inteligente sobre Wittgenstein—*La exigencia de razón* (1979)—comienza por buscar su propia identidad en *A la búsqueda de la felicidad* (1981), estudiando cómo el cine hollywoodiense—arte popular y norteamericano por excelencia—encarna las aspiraciones del individuo moderno. Después, pasando del film al escenario, se pregunta sobre la «negación del conocimiento» ejemplificada por seis piezas de Shakespeare (1987) en las que—entre Montaigne y Descartes—emerge ese «escepticismo» que, según él, oscurece toda la metafísica occidental. Para librarse mejor de él, se vuelve hacia el trascendentalismo de Emerson (1803-1882) y muestra en qué puede ayudarnos la ética de ese

autor—cuya influencia sobre el pragmatismo, Nietzsche y Wittgenstein ha sido subestimada hasta el momento—a provocar el advenimiento de ese «nuevo» mundo que nos queda por crear si queremos sobrevivir. Ese es, en todo caso, el sentido del enigmático título—*Esta nueva América todavía inaccesible*—de uno de sus primeros libros sobre Emerson (1989). Cavell concede, por otra parte, la mayor atención a los filósofos europeos: a Heidegger y a Derrida, pero también a Freud y Lacan. Titulada *Un tono de filosofía*,[268] su última obra se presenta por otra parte como una especie de libre «confesión» autobiográfica, entremezclando psicoanálisis y teoría de la cultura—en la que ocupan un lugar central las cuestiones de la «voz» y de la «audición» vinculadas a la ópera.

Con Hilary Putnam (nacido en 1926), finalmente, la filosofía «analítica» tiene sin duda su representante—o su ex representante—más atípico. Si bien en un principio se dio a conocer por trabajos de lógica y de epistemología en la línea de Quine, Putnam—cuyo padre fue comunista, como el de Rorty—siempre se ha interesado muy de cerca por la política. En 1968 incluso fue atraído fugazmente por el maoísmo. En los años siguientes, volviendo hacia una concepción más clásica de la democracia, no deja de conservar una sensibilidad de izquierda—que, por ejemplo, le lleva a recordar a Rawls que la justicia no es solamente un concepto y que no se podría hacer esperar indefinidamente a los oprimidos la llegada de un mundo «mejor».

Desde 1974, en un artículo consagrado a Popper,[269] Putnam denuncia como errónea la estricta demarcación mantenida por éste entre, por una parte, la ciencia—cuya tarea sería puramente explicativa—y el conjunto de las ideas políticas y filosóficas por la otra, las cuales no tendrían ningún valor científico. Al separar tan radicalmente la teoría de la práctica e incluso desvalorizar ésta en el marco de una concepción del conocimiento que se define por el principio de falsación, es decir, por la necesidad de una referencia a la experiencia, Popper incurre en una doble inconsecuencia. Además, Putnam, sin pretender que existan leyes históricas ni que és-

268. *A Pitch of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.
269. Hilary Putnam, «The corroboration of theories», en *The Philosophy of Karl Popper*, textos reunidos por Paul A. Schilpp, LaSalle (Illinois), Open Court, 1974.

tas puedan ser conocidas, legítimamente advierte que afirmar *a priori* lo contrario es una decisión arbitraria, científicamente injustificable y políticamente peligrosa.

Su crítica de Popper debería, naturalmente, acercar Putnam a Habermas. Como este último, Putnam se preocupa por fundar la razón para salvar a la vez la ciencia y la democracia. Pero no cree en la posibilidad de una fundación sociológica y lingüística como la que propone la *Teoría de la acción comunicativa*. Para Putnam, Habermas es aún demasiado kantiano, demasiado sumiso a la influencia de la filosofía trascendental de Apel. Escéptico en relación con el proyecto de los filósofos alemanes, Putnam reivindica—como Rorty—el pragmatismo de Peirce y de Dewey, pero—a diferencia de Rorty—estima que hay que intentar dar respuesta a los problemas filosóficos.

Para él, el fundamento de la razón no podría encontrarse en ningún tipo de asunción *a priori*, ni siquiera en un concepto particular como comunicación, sino en la práctica concreta de lo que llama la *investigación*—entendiendo por ella la búsqueda experimental bajo todas sus formas: el método de «ensayo y error». Más aún, lejos de restringir el campo de aplicación de ese método a las ciencias de la naturaleza, lo considera como perfectamente aplicable a las ciencias sociales, a la ética y a la política. La necesidad de respetar los datos de la experiencia, de no avanzar sino tesis justificables por argumentos universalmente comprensibles, de no intentar nunca obtener por la fuerza el acuerdo del adversario, no tiene necesidad de ser fundada *a priori*. Se desprende completa y fácilmente de la experiencia humana por un simple proceso de abstracción. Basta con tomar seriamente, en la reflexión filosófica, las nociones que tenemos por indispensables en la vida cotidiana.

Se desemboca así en una definición pragmática de la razón: la razón es la capacidad de diferenciar lo mejor de lo peor. De hecho, Putnam, hostil tanto al escepticismo como al realismo «metafísico» de los neopositivistas, defiende un realismo «interno»—es decir, mínimo—que le aproxima directamente a la gran tradición de Peirce y de Dewey. En la línea de estos últimos (pero también de Austin), rechaza la dicotomía carnapiana entre «hechos» y «valores». Como Dewey, afirma que la distinción entre ciencia y ética debe ser relativizada, que los conceptos morales pueden ser objeto

de una justificación a la vez racional y experimental.[270] En resumen, que la filosofía no es un discurso vacío sino que, al contrario, tiene una doble función: la de ayudarnos a vivir mejor haciendo más justa la sociedad.

Si bien no puede aceptar la crítica de Putnam relativa al fundamento de su propia teoría, sin embargo Habermas hace suya —como Apel, Rawls y Cavell—la idea de que la filosofía tiene una misión social que cumplir. Estos distintos pensadores comparten igualmente la tesis de que habría opciones intelectuales mejores y peores que otras. Sin duda coinciden, en este último punto al menos, con Rorty. Pero, para afianzar sus convicciones, definen bases sólidas diferentes a las de éste. Las únicas bases, parece, sobre las que se pueda mantener—actualmente—un discurso filosófico preocupado por su propia coherencia.

270. Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain* (1990), trad. fr., París, Éd. du Seuil, 1994, cap. 11.

EPÍLOGO

LA CATEDRAL INACABADA

Establecer el balance de un siglo de filosofía es una empresa peligrosa. Tanto más cuanto que, durante este siglo, ni siquiera los especialistas se han puesto de acuerdo sobre la significación del término «filosofía», ni sobre las fronteras del dominio que abarca. En principio, toda tentativa de evaluación parece condenada por adelantado: ¿Cómo saber si una disciplina ha progresado, cuando no se sabe exactamente cuál era el objetivo que pretendía alcanzar?

Nos limitaremos, pues, para concluir este recorrido, a algunas breves constataciones. Si no están demasiado en condiciones para suscitar un desmesurado optimismo—¿hay que excusarse por ello?—, es porque su propósito consiste simplemente en ofrecer al lector elementos que puedan estimular su reflexión personal y evitar provocar en él una visión triunfalista—tan hueca como ilusoria—de los «poderes» del pensamiento.

Primera observación: el debate entre racionalismo y relativismo —central para la filosofía actual—está muy lejos de ser un debate puramente especulativo.

Recuperemos los términos de este debate. Se trata de saber si un fundamento sólido puede ser encontrado por la razón, o bien si ésta constituye sólo un modelo cultural entre otros, que posee tan sólo una superioridad relativa—es decir, ninguna superioridad en definitiva—sobre otros modelos históricamente posibles. Añadamos que ese debate se desarrolla simultáneamente en dos campos conexos: el de la ciencia y el de la política. En el primero de esos campos, el objetivo es la cuestión del *conocimiento*—es decir, la cuestión de si la ciencia nos enseña algo sobre lo «real», o bien si no

es más que una construcción lingüística sin relación con esto último. En el segundo campo, el objetivo es la cuestión de la *democracia*; dicho de otra forma, la de saber si la forma por definición «racional» de gobierno es un régimen que se propone instaurar la justicia social dentro del estricto respeto de las libertades individuales, o bien si otras formas de gobierno, que se asignan objetivos diferentes, serían igualmente buenas.

Segunda observación: este debate tiene un origen histórico preciso, que no hay que perder de vista. Ha surgido del hecho de que, desde la Ilustración, la racionalidad no ha dejado de extender su dominio sobre la cultura occidental, provocando un prodigioso progreso de las ciencias, de la técnica y de la riqueza material, mientras que—paralelamente—la despiadada explotación del hombre por el hombre sembraba dudas sobre el mito del «progreso» y la absurdidad de la Primera Guerra mundial sembraba la confusión dentro de los espíritus. La atrocidad de la Shoah, finalmente, poniendo de manifiesto hasta qué punto podría llegar la complicidad de esa misma racionalidad con los peores crímenes jamás cometidos por el hombre, ha constituido un punto de no retorno. Nada tiene de sorprendente, a partir de aquí, que la crítica al racionalismo—cuyas premisas habían sido establecidas, entre las dos guerras, por las obras de Wittgenstein, Rosenzweig, Benjamin y Heidegger—haya tomado una forma a la vez radical y sistemática después de la Segunda Guerra mundial, que, en lo esencial, había sido su consecuencia.

Tercera y última observación, finalmente: si los debates sobre el conocimiento y la democracia ponen de manifiesto problemas aparentemente distintos, no pueden, sin embargo, disociarse por completo. Sin duda la preferencia por la democracia no implica *a priori* que se deba renunciar al relativismo epistemológico.[271] Pero éste, por contra, en la medida en que llega a declarar—privándolas de fundamento objetivo—que todas las opciones intelectuales funcionan, amenaza con minar por la base las tentativas más sinceras de justificar la preferencia democrática.

Si se abandona, en efecto, la ambición de fundar la razón, se vo-

271. Esa es, en todo caso, la posición de Rorty, quien no se reconoce siempre en las descripciones que se dan de su «relativismo» y prefiere considerarse a sí mismo como un discípulo «ultrapragmatista» de Davidson.

latiliza igualmente la posibilidad de admitir que existen argumentos mejores que otros. Ese es, por lo demás, el motivo por el que ciertos relativistas consideran que la principal aportación de la filosofía del siglo XX habrá sido librarnos de ella misma, es decir, la de engendrar su propia «superación». Ya se entienda ésta en el sentido de Heidegger o bien en el sentido de Rorty, el resultado es idéntico: en ambos casos, la filosofía se ve reducida al rango de simple práctica «cultural», a la que puede concederse una finalidad estética, pero cuya utilidad social es cuando menos restringida.

Esta posición tan sólo presenta una ventaja: la de dar lugar, entre los escombros de la filosofía, a nuevas formas de creatividad intelectual, que incluso los relativistas deben admitir que no han visto nacer aún.

Sus inconvenientes, por otro lado, son considerables. Más allá del hecho de que parece tan arbitrario anunciar el fin de la filosofía como proclamar el de la historia, la pintura o bien el de la pareja, la renuncia a toda concepción objetiva de la razón entraña inmensos peligros para el futuro de la humanidad. Peligros que se hacen más visibles a medida que los valores morales menos discutibles parecen, en este final del siglo XX, cada día más amenazados.

La reaparición, en los cuatro puntos cardinales del planeta, del racismo y del nacionalismo étnico—que fueron los principales ingredientes del nacionalsocialismo hitleriano—, de toda clase de fundamentalismos religiosos—por definición hostiles a la libertad de pensamiento—, la abundancia de sectas, la explosión general de la credulidad y del irracionalismo, por no hablar del riesgo que constituye la difusión, por los medios audiovisuales, de ideas estandardizadas que anestesian el espíritu crítico—¿no son todos esos fenómenos de una naturaleza que hace temer por el triunfo, a escala mundial, de una verdadera regresión oscurantista?[272]

Contra una regresión semejante, la única barrera posible continúa siendo—a pesar de su fragilidad—el retorno a los ideales de la Ilustración (necesariamente revisados y corregidos) así como a la práctica de la discusión argumentada racionalmente. Práctica e ideales

272. Regresión justamente denunciada, en Francia, por Bernard-Henri Lévy (*La pureté dangereuse*, París, Grasset, 1994), uno de los raros filósofos que se ha comprometido valientemente en favor de los musulmanes bosnios.

que, históricamente, forman el núcleo de lo que se llama «filosofía». Y que son los únicos que pueden librar el combate en favor del respeto del hombre, no menos necesario hoy que hace doscientos años, cuyo fundamento universal parece faltar.

Las convicciones éticas, donde la cuestión del futuro de los valores democráticos aparece como determinante en relación con la del estatuto del conocimiento, deberían conducirnos a hacer la elección del racionalismo (incluyendo el punto de vista epistemológico), a pesar de sus insuficiencias, que nos corresponde superar.

Semejante elección, por su parte, permite releer de forma menos «escéptica» la historia de la filosofía en el siglo XX. Y constatar que la evolución de ésta, lejos de ser incoherente o puramente negativa, ha permitido claramente registrar ciertos progresos—limitados, pero reales—, así como producir cambios irreversibles en las más antiguas cuestiones filosóficas.

En el capítulo de los progresos, hay que anotar como positiva la desaparición de ciertos problemas o, más exactamente, su transferencia a otras disciplinas mejor preparadas para resolverlos. Así, el problema del fundamento de las matemáticas se ha convertido en un problema matemático, mientras que los que conciernen a la naturaleza de la materia o de la vida han ido a parar, con pleno derecho, a las ciencias físicas o biológicas. Igualmente y en lo sucesivo, corresponde a las ciencias cognitivas iluminar—en la medida de sus posibilidades—el funcionamiento de la mente y a la lingüística tomar a su cargo el del lenguaje.

Si bien, por otra parte, el proyecto de una filosofía entendida —en el sentido husserliano o russelliano—como «ciencia rigurosa» no es ya en la actualidad sino un sueño, sin embargo el «giro lingüístico» iniciado por Frege, Moore y Wittgenstein ha ayudado al pensamiento a dotarse de nuevos instrumentos de análisis. Útiles para la mejora de sus estrategias argumentativas, esos instrumentos han permitido afinar conceptos como los de «conocimiento», «significación» y «verdad». Les queda todavía dejar su marca en los dominios—estrechamente vinculados—de la ética y de la política, que han conocido, por su parte, profundas mutaciones a lo largo de todo este siglo.

Entre esas mutaciones se subrayarán, en el orden político, las que han afectado a la idea de una «teoría crítica» del campo social. Heredada de Marx, formulada después por numerosos pensadores—de Lukács y Horkheimer a Foucault y Habermas—, esta idea se ha liberado poco a poco de la inercia ideológica gracias, entre otros factores, a la caída del comunismo europeo. Lejos de todo dogmatismo materialista o dialéctico, debería ser posible ahora encarar pragmáticamente aquellas transformaciones radicales de las que tienen mayor necesidad nuestras sociedades.

En fin, paralelamente a la exigencia de esa tarea cuya urgencia nos recuerdan cotidianamente los oprimidos, filósofos como Adorno, Sartre y Putnam han propuesto vías originales para reconstruir la ética sobre bases autónomas, independientes de toda presuposición religiosa. Reconstrucción difícil pero en absoluto imposible y, en todo caso, tan indispensable para las sociedades democráticas como para las otras, puesto que tanto éstas como aquéllas se encuentran cotidianamente expuestas a rompientes oleadas de violencia y odio.

Aunque esos progresos no estén sino en su fase inicial, tienen su importancia. Constituyen otros tantos pasos adelante en el largo camino que la razón debe recorrer aún a fin de redefinir sus fines y sus medios. Teniendo en cuenta, evidentemente, las duras caídas que la razón ha sufrido en nuestro siglo. Y las críticas, habitualmente justificadas, que se han podido hacer al «imperialismo» de la Ilustración; dicho de otra forma, al culto inmoderado a la razón «tecnológica», cuyos efectos destructores o perversos nos ha mostrado ampliamente nuestro pasado reciente.

Ciertamente, nada se ha representado de una vez por todas en la escena de la historia, y en ninguna parte menos que en la historia de la filosofía.

La presión que ejerce el retorno del oscurantismo, las pérdidas de memoria de las que Occidente parece afectado—a intervalos regulares—en lo concerniente a sus errores o crímenes, la tendencia desastrosa a considerar que el final de la guerra fría, liberando al mundo del comunismo, lo ha liberado de su peor azote—cuando, con toda claridad, los verdaderos problemas están en todas par-

tes—, todos estos factores pueden hacer temer, una vez más, que la filosofía no esté a la altura de las misiones que le esperan.

Vasta catedral inacabada, obra inacabable cuyo fin nadie verá, la filosofía no deja de ser—en la actualidad—el único espacio de argumentación racional en cuyo interior nuestras sociedades pueden construir su futuro. Dando por supuesto, claro está, que son capaces de asumir su pasado y de hacerse menos ilusiones sobre la realidad de su presente.

GLOSARIO

ANTINOMIA Contradicción (real o aparente) entre dos leyes, dos principios.

APODÍCTICO Se dice de una proposición cuya verdad es a la vez necesaria y absoluta.

AXIOMÁTICA (*teoría*) Forma tomada por una teoría deductiva construida a partir de un pequeño número de axiomas, de los cuales pueden ser deducidas rigurosamente todas las otras proposiciones de la teoría según ciertas reglas de inferencia.

BEHAVIORISMO Tendencia de la psicología moderna que se asigna el comportamiento como objeto de estudio y la observación como método de investigación—excluyendo, por consiguiente, el recurso a la introspección.

CONSTATIVO Se dice de un enunciado que se limita a describir un estado de cosas (opuesto a performativo).

CONSTRUCTIVISMO Tendencia, intelectual o artística, a concebir la realidad como el producto de una construcción cuyos elementos pueden ser claramente identificados.

CONTRADICCIÓN (*principio de*) Principio lógico según el cual no se puede afirmar a la vez una proposición y su negación.

CONVENCIONALISMO Concepción según la cual las proposiciones de base de una teoría (de una teoría científica, en particular) no podrían ser elegidas sino de manera convencional, por el efecto de una decisión arbitraria.

DESCONSTRUCCIÓN Método de lectura de un texto dirigido a desestabilizar su «centro» aparente a partir de elementos semánticos tomados de su «periferia».

DIALÉCTICA Método de razonamiento que consiste en tomar en cuenta, en el análisis de un objeto dado, las contradicciones constitutivas de éste.

EIDÉTICA (*reducción*) Reducción de un objeto a su «esencia» ideal (del griego *eidos*, «esencia»), independiente de las apariencias sensibles bajo las que se presenta ese objeto.

EMPIRIOCRITICISMO Teoría del conocimiento inspirada en la de Kant (dicho de otra manera, del «criticismo»), pero más cercana al empirismo clásico.

EMPIRISMO Sistema según el cual el conjunto de nuestros conocimientos sería el fruto de la experiencia, siendo excluido por definición todo conocimiento «innato».

EPISTEMOLOGÍA Teoría de la ciencia.

ESPIRITUALISMO Nombre genérico de diversos sistemas filosóficos que afirman la independencia (incluso la anterioridad) del espíritu en relación con la materia (opuesto a materialismo).

FENÓMENO Todo lo que puede ser objeto de una experiencia posible, en el espacio y en el tiempo. Por extensión: todo hecho u objeto que se manifiesta a la conciencia.

FENOMENALISMO Doctrina encaminada a reconstruir la realidad objetiva a partir de los únicos fenómenos experimentados por la conciencia (opuesto a fisicalismo).

FENOMENOLOGÍA 1) Descripción de los fenómenos. 2) Método filosófico que se propone, por la descripción de las cosas mismas, fuera de toda construcción conceptual, descubrir las estructuras de la conciencia y la esencia de la realidad.

FISICALISMO Doctrina encaminada a reconstruir la realidad objetiva a partir de objetos físicos de base, supuestamente existentes independientemente de la conciencia (opuesto a fenomenalismo).

FORMALISMO Concepción según la cual la actividad matemática consiste en manipular signos según reglas dadas, sin tratar de conferirles un sentido *a priori*.

HERMENÉUTICO Relativo a la interpretación (en griego, *hermeneia*) de los textos o de los símbolos.

HEURÍSTICO Que puede tener una utilidad en la búsqueda o en el descubrimiento (del griego *heuriskein*, encontrar).

HISTORICISMO 1) Concepción según la cual la significación de un objeto dado no puede comprenderse sino a partir del estudio de su génesis. 2) Más generalmente, concepción según la cual la historia obedecería a leyes que, correctamente comprendidas, permitirían en parte anticipar lo venidero.

HOLISMO Doctrina según la cual los enunciados científicos se remiten a la experiencia no de manera individual, sino únicamente a través del conjunto de la teoría a la que pertenecen (del griego *holos*, «entero»).

IDEALISMO Nombre genérico de diversos sistemas filosóficos que, en el plano de la existencia o en el del conocimiento, subordinan la realidad a la mente (opuesto a realismo, materialismo).

IDEOLOGÍA Conjunto de ideas o de creencias propias de una sociedad o de una clase social. Por extensión: sistema de ideas (en general), visión del mundo o de la vida. En sentido peyorativo: filosofía vaga y nebulosa.

INDECIDIBLE Se dice de una proposición que, en el marco de un sistema formal dado, no puede ser ni demostrada ni refutada.

INTUICIONISMO Concepción según la cual la actividad matemática no puede utilizar sino conceptos que pueden ser construidos y proposiciones demostradas (de aquí el rechazo del tercio excluso).

LOGICISMO Doctrina según la cual el conjunto de las matemáticas puede ser reducido a la lógica o reconstruido a partir de ella.

LOGOCENTRISMO Tendencia a subordinar toda actividad del pensamiento al reino del *logos*, entendido a la vez como «discurso» y «razón».

MATERIALISMO Nombre genérico de diversos sistemas filosóficos que hacen del espíritu o del pensamiento un producto de la materia (opuesto a espiritualismo, idealismo).

MESIANISMO Pensamiento orientado por la espera de un salvador que vendrá a poner fin al presente orden, considerado como malo, y a sustituirlo por un orden perfecto.

METALENGUAJE Lenguaje especializado que se utiliza para describir otro lenguaje, llamado «lenguaje-objeto».

MONISMO Sistema según el cual el mundo no está constituido sino por una única sustancia, por un único tipo de realidad.

NEGACIONISMO Ideología dirigida a negar la realidad del exterminio de los judíos durante la Segunda Guerra mundial.

NOMINALISMO Doctrina según la cual un concepto no es sino un nombre desprovisto de realidad, siendo la única realidad existente la de los individuos a los que remite ese nombre (opuesto a realismo).

ONTOLOGÍA Rama o parte de la metafísica que se aplica al «ser en tanto que ser», independientemente de sus determinaciones particulares.

PARADIGMA Modelo.

PARADOJA 1) Proposición que contradice la opinión comúnmente admitida. 2) Nombre dado a las contradicciones que pueden aparecer en el curso de un razonamiento lógico-matemático.

PERFORMATIVO Se dice de un enunciado que no describe nada, pero que, cuando se profiere, equivale a la realización de un acto (opuesto a constativo).

REALISMO 1) Nombre genérico de diversos sistemas filosóficos que, en el plano de la existencia o en el del conocimiento, subordinan el espíritu a la realidad (opuesto a idealismo). 2) Doctrina según la cual la significación de cada uno de nuestros conceptos posee una realidad autónoma y objetiva (opuesto a nominalismo).

REVISIONISMO Posición ideológica encaminada, según el caso, a cuestionar ciertos aspectos de la doctrina marxista (Bernstein) o freudiana (Fromm), e incluso de la realidad histórica. En este último caso, se aplica (entre otras) a la tesis según la cual el nacionalsocialismo se explicaría por la necesidad de combatir el comunismo (Nolte). Por contra, la negación del exterminio de los judíos durante la Segunda Guerra mundial no responde a un tipo de «revisión», sino a un puro «negacionismo».

SENSACIONALISMO Doctrina que hace de nuestras sensaciones el punto de partida de todo conocimiento y, por tanto, de toda reconstrucción de la realidad.

SENSUALISMO Doctrina según la cual todo conocimiento nos llega en primer lugar por los sentidos.

SOLIPSISMO Doctrina según la cual el «yo» constituiría la única realidad existente.

TAUTOLOGÍA Proposición verdadera sea cual sea el valor de verdad de sus componentes (y cuya negación es necesariamente una contradicción).

TERCIO EXCLUSO (*principio del*) Principio lógico según el cual, de una proposición y de su negación una al menos es verdadera, incluso cuando ninguna de las dos está demostrada.

TRASCENDENTE Fuera del alcance del conocimiento.

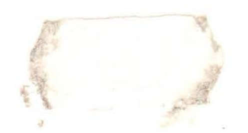
TRASCENDENTAL Relativo a las condiciones de posibilidad *a priori*, al fundamento y a los límites de nuestro poder de conocer.

ÍNDICE DE NOMBRES

En una sentencia famosa, Kant declara que enseñar filosofía es enseñar a filosofar. Fiel a este precepto, Christian Delacampagne ha escrito una historia de la filosofía del siglo XX que no es una mera sucesión de grandes nombres y frases famosas, sino una brillante y sagaz reflexión sobre los problemas fundamentales en torno a los que se ha desarrollado el pensamiento contemporáneo y sus imbricaciones con los acontecimientos más trágicos de los últimos cien años.

El autor busca las líneas maestras, los hilos conductores del pensamiento filosófico del convulso siglo XX, muestra cómo las diversas escuelas de pensamiento no son islas independientes, sino que forman un archipiélago, y cómo los grandes pensadores como Wittgenstein, Heidegger, Sartre o Popper entre otros, han buscado las respuestas a las grandes preguntas que nutren la filosofía desde el tiempo de los antiguos griegos.

Un recorrido riguroso, pero también asequible, por las ideas filosóficas más relevantes del siglo XX, por las escuelas y los pensadores. Un libro sobre cómo la filosofía ha buscado las respuestas a los grandes retos del mundo contemporáneo. Una obra que demuestra que la anunciada muerte de la filosofía está aún lejana, porque seguimos necesitándola para entender la realidad en la que vivimos.



actualidad



www.rbalibros.com